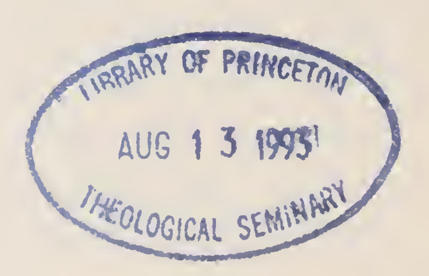

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 13 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

INTRODUCCION A LA TEOLOGIA

José David Rodríguez



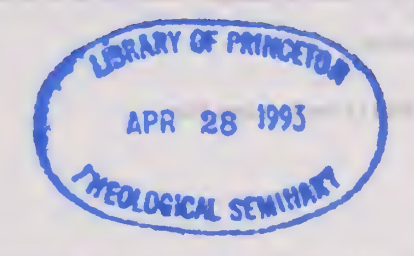


INTRODUCCION A LA TEOLOGIA

JOSE DAVID RODRIGUEZ

INTRODUCCION A LA TEOLOGIA

José David Rodríguez







PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez

230
R696i Rodríguez, José David
Introducción a la teología / José David Rodríguez
—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1993
124 p.; 21 cm. —(Colección Aportes)

ISBN 9977-83-064-9

1. Teología. 2. Teología – Enseñanza.
I. Título.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-064-9

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Fax (506) 53-15-41

Dedicatoria

Dedico este modesto trabajo al Seminario Teológico Bautista de Nicaragua. Esta institución me concedió el privilegio de servir por un año en sus aulas como profesor visitante. Me exoneró además de dictar clases el último trimestre del año lectivo 1989 para que pudiera dedicar todo el tiempo para hacer consultas bibliográficas en las bibliotecas de otros seminarios teológicos en América Latina, Puerto Rico y los Estados Unidos.

Al Rector Roger Zavala, los Decanos Jerjes Ruiz y Carlos Villagra, así como al profesor Jorge Pixley y demás miembros del Cuerpo Docente, llegue mi más sincera expresión de gratitud. Sin olvidar el estímulo que recibí de todos los estudiantes y del personal administrativo de ese distinguido Centro de Educación Teológica.

Con aprecio y reconocimiento,
José David Rodríguez

Agradecimientos

Al Rvdo. David A. Vargas, Secretario Ejecutivo del Ministerio Común para América Latina y el Caribe de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) y Unida de Cristo de los Estados Unidos;

Al Rvdo. Víctor M. Mercado, Secretario Ejecutivo para América Latina y el Caribe de la División de Ministerios Internacionales de la Iglesia Bautista Americana;

Al Licdo. William Fred Santiago, Honorable Juez del Tribunal Superior de Puerto Rico y su distinguida esposa Antonia Valles;

A la Sra. Myriam J. Medina de Aponte, quien con diligencia y habilidad hizo posible la mayor parte de la transcripción mecanográfica del manuscrito;

A mi esposa Carmen y a mis hijos Carmen Mercedes, Raquel Eunice y José David, y a mi yerno Carmelo Elías Alvarez Santos, de quienes recibí el estímulo necesario para concluir este proyecto.

El autor

Contenido

Prólogo

> Grupos de indios cantan, cantan al amor silencioso de su raza, la agonía de un mundo que sólo era una burbuja de su espuma, la conformidad de millares de hombres, que asisten impasibles a la destrucción de su filosofía, de su vida, de su futuro, sin intervenir en la discusión, sin hacerse oír, sin reclamar, sin pedir para América un lugar en el porvenir.
> HOMBRES CONTRA LA MUERTE,
> Miguel Angel Espino

> Y los hombres quieren ya otra cosa; sienten que pueden y deben fundar otra cosa: *una nueva cultura*, más humana, más suave, más armónica, más para todos, más integral, más sencilla y más espiritual.
> LA MISION DE AMERICA II, Alberto Masferrer

> Los pobres y los jóvenes constituyen la riqueza de la Iglesia en América Latina... No desesperemos, porque si ésta es la esperanza de América Latina, en El Salvador, hay mucha esperanza porque hay muchos pobres y muchos jóvenes.
> HOMILIA 17.2.80
> Monseñor Oscar Arnulfo Romero

Los tres epígrafes anteriores nos reflejan tres momentos de la historia de América Latina, tres formas de manifestar caracteres y períodos de *sometimiento*, de *reivindicación* y de *esperanza* de nuestros pueblos.

En este proceso latinoamericano la Iglesia ha tenido su papel protagónico, desde cuando actuaba esclava también con una teología ahistórica y acrítica, legitimadora incluso del pecado, hasta que, a la luz de la fe e inspirada en el Evangelio liberador y de aguas vivas, empezó a realizar una pastoral de compromiso y a teologizar desde el pueblo empobrecido y marginado de nuestro continente.

Así llegó a redescubrir la Iglesia su concepción y misión en el corazón de las comunidades cristianas y, aquí, en el mundo real e

histórico de los pobres, redefinió el trabajo eclesial y el nuevo modo de reflexionar la fe. Es en este mundo en el cual Dios se nos revela hoy, con actos de amor concreto de solidaridad, de acompañamiento, de defensa y promoción de los derechos humanos y en el aporte ecuménico de las diversas congregaciones por la reconciliación a través del diálogo y entendimiento, mediante el trabajo de la Iglesia en favor de la paz con justicia y libertad.

En la gesta de los oprimidos del continente, en la marcha de siglos de lucha, en la gran caminata de liberación de los hijos de nuestra madre tierra, explotada, vejada y ensangrentada, encuentra hoy la teología latinoamericana la revelación del *yo soy,* del Yahvéh del Exodo, del Dios de salvación que es igual al conductor, al guía de la liberación. En nuestras tierras de profetas mártires, se interpreta y se encarna a plenitud la Escritura y el Espíritu de Dios, nuestro Padre, y de Cristo, su Hijo que vivió y practicó los magisterios y misterios humanos y trascendentes: el compromiso de la Palabra, el testimonio de fe, de sacrificio, de esperanza, de resurrección y triunfo sobre la muerte.

Así traza el doctor José David Rodríguez el camino principal en su *Introducción a la teología.* Aunque el objetivo inmediato de este libro —según lo expresa en las notas preliminares su propio autor— sea el facilitar algunos elementos metodológicos, herramientas y claves primordiales, especialmente para interesados en iniciarse en la disciplina de teología, este documento trasciende en obra de gran contenido integral, por lo humano, por lo social, por lo histórico y lo cultural que nos da a conocer.

Este libro rebasa, por su rico contenido, el modesto propósito que reitera el Rvdo. José David Rodríguez. A todo el mundo pro-humano, a todo el pueblo que es sujeto de la historia, a todas las comunidades identificadas con este mensaje; a todos los conscientes y comprometidos con los proyectos de paz y liberación, a todos llegará y en todos tocará y fecundará esta voz del pastor, del teólogo José David Rodríguez.

La estructuración del libro es en sí un modelo de método teológico. Mas la aplicación del conocimiento profesional del autor y su sensibilidad hacen que su exposición profundice y dé mayores referencias enriquecedoras. Este documento se convierte en una "mayéutica" de teología latinoamericana, cuya valorización la garantiza el testimonio de nuestros pueblos, aquí revelado por la vivencia cristiana de nuestro hermano y amigo el doctor José David Rodríguez, pastor de pastores, maestro de maestros.

Por eso resulta de mucho interés y estima el libro *Introducción a la teología,* porque está repleto de conocimientos provenientes de una praxis de la fe, de una praxis intelectual y social y de una actitud pastoral en pro de la vida, de "la nueva creación". Que es la experiencia que sintetiza el Rvdo. Rodríguez en su visión teológica latinoamericana.

Como ya el autor define los objetivos, los contenidos y los procedimientos de la obra, destacaré mejor la relevancia del espíritu

que da más vida al libro. En este sentido hay que reconocer en el Rvdo. Dr. José David Rodríguez, un hombre con quien la Iglesia Luterana Latinoamericana tiene una gran deuda, y en él un hijo meritísimo, un siervo del Señor que ha dado frutos dignos para la Iglesia, para fortalecer las comunidades cristianas y la obra de Dios.

El reverendo Rodríguez ha respondido con su trabajo, con su palabra y su vocación de enseñar, al llamado del Evangelio, siéndole fiel a su continente, a su pueblo sufrido. Su testimonio lo ha dejado latente en todos sus alumnos y en todos sus feligreses, así como ahora se va plasmando en su *Introducción a la teología.*

Este documento teológico de introducción no es un libro más, según mi concepto, sino es un documento de fe muy importante, encarnado en el dolor y la esperanza de nuestros pueblos. Como bien lo clarifica el doctor Rodríguez, es una obra no del balcón sino del camino.

Una obra así no puede ser comprendida en toda su dimensión si no se está en la práctica, si no se vive en comunidad, si no hay comunicación, relación e interacción con el pueblo mismo, si no sabemos interpretar la fe del pueblo cristiano, si no podemos compartir ese testimonio que las comunidades expresan, sintiendo cómo Dios está en cada momento, en todo lugar, mayormente cuando hay opresión e injusticia y en concreto se sufre pobreza y necesidad.

En este libro es fácil entender cuál es la tarea teológica y qué criterios y valores le dan autoridad a esta teología latinoamericana. Empero se capta, se analiza y se asimila mejor si hay ese contacto con el pueblo.

Introducción a la teología es un libro que no está basado en la especulación, ni está motivado por la reflexión filosófica purista. Su contenido es el momento histórico que vivimos, y básicamente es el testimonio que el autor ha sabido interpretar y sistematizar de pueblos como los de Nicaragua y El Salvador.

La inspiración del autor por supuesto viene de Dios, pero su nivel de conocimientos, su talento y su capacidad de reproducir mensajes, hacen de esta obra una forma magistral de reflexionar sobre la palabra de Dios. Se inspira en la fe del pueblo, en la fe de los pobres, encontrando evangélicamente ese parangón entre los tiempos bíblicos que vivió Jesús, con la situación que en la actualidad viven los pueblos latinoamericanos. Así que en el pueblo está y de él procede esta teología latinoamericana, que no es más que teología de la vida.

Encuentro que en las raíces de la teología que desarrolla el reverendo Rodríguez, está presente desde luego la Teología Latinoamericana de Liberación; entiendo sin embargo que toda teología cuenta con el supuesto de liberación. No puede haber una teología si no liberadora. Todo lo divino es de salvación y liberación. Mas, la teología latinoamericana que esboza este libro es la que, inspirada y producida en el mismo tiempo y en el mismo espacio en que nuestros pueblos gritan y luchan por liberarse de tanta injusticia social, toma de este hecho

sociohistórico el nombre de *liberación*. Los teólogos al denominar esta teología así, Teología Latinoamericana de Liberación, lo hacen pensando que ésta expresa el clamor de los pueblos del continente y las respuestas de un Dios que escucha ese clamor.

A este tipo de reflexión teológica, particularmente prefiero llamarle *teología de la vida*, porque así como lo manifiesta literalmente el autor, la teología forma parte integral de la vida, no puede desligarse de ella. Esta teología de la vida es el testimonio de la presencia de Dios en la naturaleza, en el hombre y la mujer, en las civilizaciones y en la historia de los pueblos desde sus orígenes hasta los confines. En concreto es la expresión de fe de los pueblos, especialmente sufridos y necesitados.

Esta teología se vuelve profética, porque asciende del pueblo una gran sabiduría para interpretar las señales de los tiempos, un criterio cualificado para discernir sobre los asuntos que le involucran y le atañen. Reviste la inteligencia espiritual, para comprender que Dios acompaña al pueblo para mantener en pie las esperanzas, con fe en que su camino del éxodo lleva a conquistar la tierra prometida.

La teología de liberación, o la teología de la vida, no es un invento de algunos de los teólogos actuales. Más bien tiene su origen en los primeros cristianos, por lo que también es histórica y evangélica. Así mismo está conectada con el Antiguo Testamento, pues la teología de liberación tiene su evidencia histórico-divina de salvación, allá en la búsqueda de la tierra prometida, en el éxodo de Dios. Luego viene conectada a través de ese hilo histórico, con los profetas, con Jesucristo y los apóstoles, y actualmente con las comunidades cristianas y con los acontecimientos de la historia de nuestra América. Así ejerce influencia esta forma de reflexión teológica en las Iglesias Históricas, en los movimientos ecuménicos, en las comunidades eclesiales de base y en los eventos religiosos como el Concilio Vaticano II, Medellín, Congresos del CELAM, Asambleas del Consejo Mundial de Iglesias y Asambleas de la Federación Luterana·Mundial.

Esta teología es un movimiento histórico de liberación que en determinados momentos del devenir de los pueblos, del mundo, ha sido sujeto principal de la historia misma. Ahora el espíritu salvífico hace andar la historia de América Latina. Cristo, con su misión proclamada en Nazaret y con su promesa y esperanza por la construcción del Nuevo Reino, es quien se manifiesta con los pobres que reclaman justicia, que exigen cese la represión, la persecución, la cárcel y los crímenes.

Así que la teología de liberación es un movimiento que cada vez hace más conciencia en la historia de nuestros pueblos y gana más fieles, simpatizantes y amigos, porque en realidad, para ser cristiano consecuente, lo único que se tiene que hacer es bajar del balcón y caminar; yendo, sintiendo y participando de la caminata. Lo único que se tiene que cumplir para ser "comprometido con lo verdadero de la Iglesia y con la verdadera Iglesia de Cristo", es saliendo como Jesús, obedientes a la voz y a la obra de Dios, incorporándonos al Exodo.

He aquí entonces lo revelador de la teología que nos esboza el reverendo Dr. José David Rodríguez en este libro: que en nuestro continente del Tercer Mundo surge, se desarrolla y da frutos una nueva dimensión de la liberación de Dios, siendo el pueblo, sus miembros en su acción por salvarnos de todas las esclavitudes.

En un mundo de miseria, de terror institucionalizado, como el que vivió Jesús y así sus seguidores, significa ser mártir el ser de Dios, el amar al Cristo bíblico. Así lo anuncian los profetas y cantores de lo divino, quienes sienten y ven al Cristo del cual predican y le cantan, en los rostros macilentos, en los lisiados, en los perseguidos, en los refugiados, en los repatriados, en los presos, en los familiares de los desaparecidos, en los niños en medio de la tormenta, en los que padecen la pobreza y la inclemencia de necesidades básicas vitales, insatisfechas.

Por ser un reflexionar sobre nuestra fe, en medio, dentro, y siendo parte de esta realidad social e histórica que vivimos, no se puede dejar de comprender esta teología de la liberación, de la vida. De tal manera que es por la vida, por la práctica consecuente con el Dios de Salvación, que nos unimos con el hecho histórico a través del cual con el acto de liberación de Dios con nosotros, en el éxodo vamos siendo practicantes de una fe inconmensurable que empuja las ruedas de la historia de Dios en el mundo.

El hacedor de esta teología de liberación, de la vida, es el pueblo de Dios como comunidad, como Iglesia, en donde todos vamos siendo su cuerpo y su voz, en donde todos somos el sujeto y lo material de esta reflexión teológica. De ahí su conexión con la problemática social, porque la comunidad está formada por hombres y mujeres de carne y hueso, con necesidades y aspiraciones, por lo que, desde la fe, hay que hacer una reflexión crítica de la sociedad, las comunidades, de la vida cotidiana y del momento histórico, de la situación real y actual que viven los pueblos. Aquí basa su inspiración el autor del presente libro.

También se inspira en las lecturas de teólogos de la liberación y retoma sus criterios y los menciona para comprobar la autoridad de sus investigaciones. Pero su inspiración esencial está ligada a los profetas y mártires de América Latina, con el testimonio elocuente de liberación que enseñan y practican los teólogos de la cruz, del compromiso, de la esperanza, de la vida, del sacrificio, como el de los cristianos caídos por acompañar al pueblo en la búsqueda de mejores condiciones de vida y en la construcción de la paz.

Por eso el autor de *Introducción a la teología* menciona, reconoce y se inspira en Monseñor Romero, el profeta y mártir salvadoreño, y en los sacerdotes jesuitas martirizados por su evangelización, por haber sido pastores y profetas de su tiempo. Dice que ellos "ilustran cabalmente la vocación teológica latinoamericana".

Y es que nuestros mártires son fieles testimonios de esta teología de la liberación, de la vida, de la verdad, de la cruz que ellos experimentaron con fe en la historia de salvación de Dios. Así como sucedió

con el Señor, que de su cruz nació un vástago, una rama, así del sacrificio de los siervos del Señor está naciendo un vástago, una rama de esperanza. De la cruz de nuestro pueblo, de nuestros mártires, está surgiendo un vástago, un signo de resurrección, y es el clamor, la propuesta de todo un pueblo que pide el cese de la guerra y una desmilitarización de la sociedad.

Esta propuesta tiene validez histórica y bíblica, pues viene de las necesidades humanas y sociales de nuestras comunidades, viene del dolor, del sacrificio y de la esperanza de todo pueblo que basándose en las Escrituras, en la palabra profética y en el Evangelio, demanda lo que la Biblia dice sobre la guerra y las armas. Por lo tanto, esta propuesta de desmilitarización de la sociedad significa: un signo de resurrección, una proclama del pueblo, un clamor nacido del martirio y sacrificio de El Salvador, pueblo pequeño que en él ahora se inicia toda una influencia para el cumplimiento de esa profecía en otras naciones del mundo.

La propuesta de desmilitarización de la sociedad de El Salvador es un acto ético-político-religioso, que eleva a convicción la fe de nuestro pueblo que cree que esa profecía de la salvación histórica de la desmilitarización puede cumplirse aquí y trascender a las demás naciones del planeta, para que podamos obtener la conquista de una paz plena en la que no haya guerras y en donde las armas se vuelvan instrumentos de trabajo. Esta es la sociedad a la que aspira el pueblo de Dios, la comunidad cristiana en El Salvador; un mundo en donde hombres y mujeres ya no se capaciten más para la guerra y ninguna nación se vuelva contra otra nación.

Siendo muy consecuente, el Dr. José David Rodríguez se refiere a la mujer como sujeto emergente de las teología de la vida, de la teología de liberación en América Latina. Entre los oprimidos del continente ha estado siendo víctima la mujer. Mas, ahora, entre los oprimidos la mujer destaca por su participación, por su experiencia y su capacidad de análisis y reflexión.

La práctica de la mujer es vital para esta teología, para transformar con su experiencia integral al mundo, para dar su aporte a la comunidad y desde la fe ocupar un puesto participativo. En todos los roles, funciones y expectativas humanas y sociales, la mujer juega un papel importante. Junto con el hombre, responde a los desafíos y lucha codo a codo por su familia, por su pueblo y nación.

Dentro de la Iglesia la mujer realiza una misión evangelizadora de incalculable valor, dejando plasmado ese testimonio histórico de cómo Dios le asiste, le inspira, le protege, le ayuda e impulsa a participar también en las luchas del pueblo. Desde esta perspectiva la mujer hace conciencia y da lo mejor en sus diversas formas de realizarse como esposa, como hermana, como hija, como compañera, como ciudadana.

Las mujeres contribuyen a esta teología asumiendo consecuentemente, además de la práctica, una reflexión liberadora para releer las Escrituras, para conocer las señales del tiempo y ser así un instrumento

hermenéutico que ayuda a comprender mejor el mensaje de Dios en favor de los oprimidos.

Actualmente la mujer es un elemento de indiscutible relevancia en el proceso de los pueblos latinoamericanos. En El Salvador, por ejemplo, se distingue como cuadro de dirección, ganando estima y simpatía por su arrojo tanto en la vida como en la historia. Es la mujer que nosotros sabemos que, por su lucha, por la causa de la justicia, ha tenido que dejar o perder a madre, padre, hermanos o hijos. En estos casos de entrega máxima de la mujer, encontramos los testimonios vivientes de solidaridad, pues quien así concretiza su amor a los demás, de esa manera está practicando la solidaridad cristiana aunque no sea creyente.

En este camino está el ejemplo de mujeres gallardas y piadosas, quienes son las que vemos muy palpablemente en las luchas del pueblo, reclamando y gritando frente a los fusiles los derechos de los desposeídos y marginados. Son las mujeres que son arrastradas indefensas a las cárceles, que van también como madres, hermanas y familiares de presos y desaparecidos, en la marcha, en el éxodo.

Así mismo tenemos a la mujer de profundo amor vocacional, de verdadera diaconía. La mujer que trabaja, que participa, que aviva la faena y organiza y se funde en el pueblo, en la teología del camino, en la teología de la vida. Así se observan las mujeres de las comunidades cristianas que con su trabajo pastoral ayudan al crecimiento orgánico y espiritual de nuestras Iglesia. Es claro que la experiencia de la mujer salvadoreña se ha visto fortalecida con el sentimiento y la práctica de hermanas, amigas y compañeras de la solidaridad internacional.

El reverendo Rodríguez valoriza a la mujer como sujeto de la historia latinoamericana, como hacedora de la teología de liberación, de la vida. Integralizándose este bello elemento a los sujetos protagónicos de nuestra evangelización, crece la fe y el compromiso, crece el anhelo de paz en nuestros pueblos. Uniendo este precioso elemento humano al pensamiento de Monseñor Romero, perfectamente podemos decir, ya para entrar de manera directa a las páginas de *Introducción a la teología:*

Los pobres, los jóvenes y *mujeres*, constituyen la riqueza de la Iglesia en América Latina... No desesperemos porque si ésta es la esperanza de América Latina, en El Salvador hay mucha esperanza porque hay muchos pobres, muchos jóvenes y *muchas mujeres.*

Medardo E. Gómez
Obispo
Iglesia Luterana Salvadoreña
San Salvador, El Salvador, febrero, 1991.



Notas preliminares

Estas modestas páginas se han escrito con ánimo de ayudar a aquellas personas que inician sus estudios de teología en América Latina a desarrollar las herramientas indispensables para manejarse con soltura en la materia. Abrigamos la esperanza de que este ensayo introductorio —no aspira a ser otra cosa—, pueda contribuir de alguna manera a estimular el interés por una reflexión más crítica y rigurosa entre los que aspiran a ser intérpretes del mensaje cristiano en el ámbito de las comunidades de creyentes de Nuestra América.

Las ideas que aquí se expresan han sido pensadas y articuladas sobre la marcha, a partir de una larga faena en la pastoral congregacional y fecundadas por lecturas y reflexiones realizadas por varias décadas de práctica docente en centros teológicos de la Argentina, Costa Rica, Nicaragua y Puerto Rico. El presente trabajo es la concretización de un proyecto concebido hace varios años. Obedece principalmente al estímulo de algunos de mis exalumnos y al de mi esposa y mis hijos. Si algún valor tuviere este ensayo, debe agradecérsele a ellos y a las congregaciones que el autor ha servido como pastor y que le han permitido vivir más profundamente la fe cristiana; también a los seminarios teológicos donde ha estudiado y ejercido la docencia. En estos últimos, la vida de estudio y reflexión en comunidad de profesores y estudiantes le han ayudado a llegar a una inteligencia más lúcida del Evangelio.

Me parece necesario hacer algunas precisiones sobre el carácter, los alcances y los límites de este ejercicio. La finalidad es —como ya ha sido indicado— auxiliar a los que se inician en estos estudios a llegar al umbral de la disciplina. No se pretende ofrecer aquí los "prolegómenos de un sistema de teología". Nuestro propósito es mucho más modesto. No es otra cosa que un ensayo de iniciación en esa disciplina eclesial que llamamos teología. Desde esa perspectiva, concebimos esta tarea de reflexión como parte de la función pastoral de la iglesia. Consiguientemente, podríamos designarla, con toda propiedad, como una disciplina pastoral, que difiere en cuanto a método, finalidad

y perspectiva, de la teología que se hace en la mayoría de los centros académicos. Porque esta es una teología que se hace desde la pastoral y en función de la pastoral. El carácter no académico de este trabajo no significa ausencia de rigor, pues entonces no sería una tarea científica, sino un ejercicio para fomentar la piedad de los fieles. Esto último está en orden y tiene mucha importancia para la pastoral, sin embargo, nuestro interés principal aquí es explicitar y analizar críticamente a la luz de la Palabra de Dios, el sentido de nuestra fe y la práctica pastoral latinoamericana. Sin olvidar nunca que el Señor a llamado a todo el pueblo de Dios —con sus pastores y maestros— a participar más eficazmente en la pastoral de la Iglesia. Pero es necesario acentuar que la teología es una disciplina —un saber racional riguroso y crítico— que aspira a alcanzar una comprensión más clara de la fe, siempre con miras a una pastoral más auténtica y más fecunda.

En cuanto a la teología académica respecta, la diferencia más significativa entre el presente trabajo y aquella, es una de carácter metodológico. Nuestro punto de partida es la práctica histórica de la fe, y el criterio de verdad que preside esta reflexión es la Palabra de Dios acogida en la fe de los cristianos latinoamericanos. Las afirmaciones de esta teología no se validan en el mundo del pensamiento puro, sino en el mundo de la *praxis*. Vale recordar que la Verdad de que nos habla la Biblia —particularmente el Evangelio de San Juan— es una verdad que se practica, que se hace historia. Esa verdad exige un compromiso vital de nuestra parte si queremos conocerla. Nos desafía a hacernos discípulos de Aquel que es la Verdad. Es siempre en el camino de seguimiento a Jesús que vamos conociendo la Verdad que nos hace libres. La teología es la reflexión crítica de la comunidad cristiana sobre esa Verdad que se hizo historia plenamente en Jesús, y continúa historizándose en la fe y práctica de aquellos "que son de la Verdad".

En el desarrollo de este proyecto nos ocuparemos de abordar algunos de los que estimamos son problemas claves de la reflexión teológica en nuestro ambiente latinoamericano. Comenzamos por reconocer que el horizonte en que se inscribe esta reflexión teológica es la teología latinoamericana de liberación. Ofrecemos en el primer capítulo algunos apuntes sobre el origen histórico y la metodología del nuevo discurso teológico latinoamericano.

Luego trataremos de explicitar la tarea que compete a la teología. Ningún esfuerzo intelectual que tenga por objeto hacer una reflexión crítica sobre la fe cristiana debe eludir ese desafío. Con mayor razón, en el ámbito de esta América nuestra, es imperativo redefinir qué significa hacer teología desde una situación marcada por la experiencia de opresión y pobreza y lucha por reivindicar la justicia de nuestros pueblos. El segundo capítulo de esta obra tratará de responder a esa pregunta.

Determinar quién es el sujeto propio de la teología es tarea de singular importancia en toda reflexión crítica de la praxis cristiana a la luz de la fe. En el capítulo tercero del presente trabajo se destaca el

pobre y oprimido como sujeto del discurso teológico. El autor trata de mostrar los diversos rostros del pobre en América Latina: el explotado, el marginado, la mujer, el indígena, el negro y los diversos grupos humanos excluidos.

Una cuestión fundamental para la tarea teológica es el método para aproximarnos a la Sagrada Escritura. Siendo ésta la fuente originaria de los contenidos de la fe, es de suma importancia la forma cómo interpretamos el texto bíblico. Por eso la teología no puede eludir el problema hermenéutico. De ese tópico se ocupa el capítulo cuarto de esta introducción a la teología.

Todo trabajo que aspire a ser científico tiene que operar con unos criterios, a la luz de los cuales pueda validar sus afirmaciones. El quinto capítulo de este ejercicio discute la norma o criterio de verdad que corresponde al discurso teológico, y propone la Palabra de Dios acogida en la fe como norma última de validación.

La presente reflexión se hace desde una perspectiva latinoamericana y toma en serio como lugar teológico la práctica de la fe en nuestro ámbito eclesial; está en orden, pues, una consideración sobre los aspectos más significativos de una espiritualidad evangélica contextualizada en América Latina. De ello se ocupa el sexto capítulo del presente trabajo.

Tenemos interés en esbozar lo que el autor considera deben ser las notas primordiales de una teología latinoamericana inspirada por y formulada en el Evangelio. El séptimo capítulo intenta abordar este problema.

Una teología verdaderamente creadora no puede ser una teología de gabinete, sino una firmemente arraigada en la pastoral de la comunidad cristiana. El octavo capítulo es una reflexión sobre el contexto vivencial de la teología; que no puede ser otro que la iglesia. Este capítulo intenta esbozar modestamente un proyecto de eclesiología latinoamericana.

Concluye el presente ensayo de introducción a la teología con un capítulo sobre el alto precio que exige la reflexión teológica en Nuestra América. Las figuras martiriales de Mons. Oscar Romero y los seis padres jesuitas de la Universidad Centroamericana de El Salvador, ilustran gráficamente lo que cuesta en inversión humana hacer teología en América Latina.

Después de estas notas preliminares, invitamos a nuestros amables lectores a la aventura de iniciación en esa disciplina eclesial que llamamos teología.



Capítulo I

El horizonte de la teología latinoamericana

Nos proponemos ofrecer a continuación los lineamientos generales del tipo de reflexión teológica que ha ejercido influencia decisiva en la dirección del pensamiento que se esboza en este modesto ensayo introductorio. Me refiero por supuesto a la teología latinoamericana de la liberación. Tiene mucha importancia subrayar debidamente que esta teología nació y continúa desarrollándose en el seno de la comunidad eclesial, particularmente la catolicorromana. Recibe sus impulsos principales de la tradición profética y apostólica de la Biblia, asimilada por la comunidad eclesial en un proceso matizado por las constantes de "pérdida" y "recuperación".

La teología de la liberación no es, pues, la invención de un grupo de teólogos, supuestamente marxistas. Sus orígenes más remotos hay que buscarlos en el proyecto liberador del pueblo hebreo que luchaba bajo la jefatura de Moisés para sacudirse el yugo que le había impuesto el faraón egipcio. Es justamente en el seno de ese proceso de liberación conocido como el Exodo que los israelitas llegan al conocimiento de Yahvéh como su Dios; y le reconocen como Aquél que los liberó de la cautividad. Es desde esa perspectiva que los hebreos aprenden a leer la historia, que —a la luz de su fe— es "historia salvífica", y se entiende la *salvación* como el conjunto de actos poderosos de Dios en orden a la liberación de su pueblo [1].

El lenguaje de liberación atraviesa toda la Biblia; tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Es cierto que una hermenéutica emplazada en una concepción estática de la realidad, nos ha impedido a veces captar la historicidad y el dinamismo del mensaje bíblico, y ha conducido a la deshistorización de la fe, vaciándola de sus implicaciones liberadoras.

---

[1] Exodo 1:1-22; 14:10-15.

Esta distorsión de perspectiva ha tenido como resultado la instrumentalización de la religión cristiana por las clases dominantes. La teología se convierte entonces en una justificación ideológica del *statu quo*. La nueva reflexión teológica latinoamericana, al descubrir la historicidad del mensaje bíblico y la carga liberadora que tiene consigo, constituye uno de los jalones más significativos y valiosos de la reorientación de la pastoral de la iglesia y la renovación del pensamiento cristiano.

Observa el profesor José Míguez Bonino —teólogo metodista argentino— que la teología de la liberación ha recibido una gran influencia de la teología católica conciliar y post-conciliar, así como de la protestante barthiana y post-barthiana, con sus énfasis comunes en el dinamismo de la acción de Dios, el carácter histórico de la fe cristiana, lo concreto de la encarnación y el futuro de una fe escatológica. Sin embargo, la teología latinoamericana no es una transcripción, ni una adaptación, de la "teología académica" de los centros tradicionales en Europa y Norteamérica [2]. Los teólogos latinoamericanos intentan desarrollar un tipo de reflexión que es fruto del esfuerzo por vivir y pensar la fe desde el contexto de opresión y lucha por la liberación del mundo latinoamericano. La reflexión que surge pone de relieve la historicidad, tanto de la fe como la del discurso teológico. Este dato le imprime su carácter novedoso y original a la teología latinoamericana.

1. Trasfondo histórico

La teología de la liberación es un acontecimiento de la historia reciente de Nuestra América. La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín (Colombia) en 1968, le impartió un impulso decisivo en los medios eclesiales. Los obispos católicos reflejan su clara conciencia de una situación que ellos describen como una forma de "violencia institucionalizada" y "una situación de pecado". Esta violencia se debe a que las presentes relaciones estructurales injustas conspiran para la violación de derechos humanos fundamentales. Es una situación que atenta gravemente contra la dignidad del ser humano, y por lo tanto, contra la paz [3].

Es digno señalar que los obispos católicos hablan desde Medellín un lenguaje distinto del que se había usado antes para describir la situación de los países latinoamericanos. Lejos de aproximarse a la realidad social desde la perspectiva de una sociología funcionalista,

---

[2] José Míguez Bonino, *Una fe en busca de eficacia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976, pág. 85.

[3] Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II. Conclusiones*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1968, pág. 36.

como había sido el caso en la era del *desarrollismo,* se enfrentan con un enfoque estructural y una perspectiva informada por las ciencias sociales desarrolladas en América Latina. Coinciden en su diagnóstico de las sociedades latinoamericanas con científicos sociales como Theotonio Dos Santos, quien utiliza las categorías analíticas de *dependencia* y *dominación* para explicar científicamente lo que los obispos llaman "situación de pecado" y "violencia institucionalizada". Dos Santos describe el fenómeno global de *dependencia* como:

> ...una situación en que cierto grupo de países tiene su economía condicionada por el desarrollo y la expansión de otra economía. La relación... asume la forma de la dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse, en tanto que otros (los dependientes) sólo lo pueden hacer como reflejo de esa expansión [4].

En un lenguaje tal vez menos técnico lo expresa uno de los documentos de la Conferencia Episcopal de Medellín:

> Nos referimos aquí, particularmente, a las consecuencias que entraña para nuestros países su dependencia de un centro de poder económico, en torno al cual gravitan. De allí resulta que nuestras naciones con frecuencia, no son dueñas de sus bienes, ni de decisiones económicas. Como es obvio, esto no deja de tener sus incidencias en lo político, dada la interdependencia que existe entre ambos campos [5].

En su *Mensaje a los pueblos de América Latina,* los pastores de la Iglesia Católica hacen referencia a una búsqueda de la liberación que se da a través de todo el continente: "Nuestros pueblos aspiran a su liberación y a su crecimiento en humanidad, a través de la incorporación y participación de todos en la misma gestión del proceso personalizador" [6].

Los obispos disciernen signos que apuntan hacia el inicio de una nueva era en la historia de Nuestra América:

> ...estamos en el umbral de una nueva época histórica... llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre... No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un signo del Espíritu que conduce a la historia de los hombres hacia su vocación [7].

En su carácter de "pastores del pueblo católico", los obispos reunidos en Medellín hacen un llamado a sus fieles y a todos los hombres y

---

[4] Th. Dos Santos, *La crisis de la teoría del desarrollo en América Latina.* México: Editorial Eras, 1960, pág. 180.
[5] *Op. cit.,* pág. 8.
[6] *Ibid.,* pág. 33.
[7] *Ibid.,* pág. 42.

mujeres de buena voluntad a asumir la responsabilidad de promover la paz y la justicia, el amor y la libertad en América Latina "en esa tarea transformadora de nuestros pueblos, al alba de una nueva era" [8].

La Conferencia Episcopal de Medellín fue una importante etapa en el proceso de toma de conciencia de los cristianos de la situación de opresión y explotación de los pueblos latinoamericanos. Años antes de Medellín, el sacerdote Camilo Torres llega a la conclusión de que, para expresar el amor cristiano al prójimo, le era preciso comprometerse a luchar abiertamente por liberar a su pueblo de las estructuras sociales injustas. Se convence de que en el contexto de América Latina, la revolución no es algo optativo; es más bien, un imperativo cristiano. Afirma que el poder debe ser tomado por las mayorías a fin de que se realicen reformas estructurales de orden económico, social y político que beneficien a las mayorías. Si esto se llama revolución, y es necesario para el bien del prójimo, entonces el cristiano no tiene otra alternativa que hacerse revolucionario [9].

A fin de cumplir el compromiso hasta sus últimas consecuencias, renunció a su posición oficial de sacerdote y se incorporó a la lucha de guerrillas en Colombia, su país, hasta caer abatido por el fuego de las fuerzas militares del gobierno. En declaración pública hecha poco antes de su muerte, explicando su crucial decisión, dice Camilo Torres:

> He pedido al Cardenal que me libere de mis obligaciones clericales para poder servir al pueblo en el mundo secular. Sacrifico uno de los derechos que más amo —el de celebrar los sacramentos de la iglesia como sacerdote— a fin de contribuir a crear las condiciones que hagan posible la celebración de un culto más auténtico [10].

Muchos cristianos —antes y después de Camilo Torres Restrepo— han seguido el mismo camino para la construcción de una nueva humanidad liberada en América Latina. Otros, comprometidos igualmente con la lucha por la transformación liberadora de sus pueblos, no han interpretado el compromiso liberador en términos de participar en la lucha armada. Pero éstos, tanto como el sacerdote colombiano, han entendido que la eficacia del amor exige participar en un proyecto revolucionario para procurar en forma no violenta el cambio radical de aquellas estructuras sociales que le impiden al ser humano vivir una vida más abundante y más humana. El que fue Arzobispo de Olinda y Recife (Brasil), Dom Helder Câmara, ha representado consecuentemente esta última postura. El propone un tipo de "violencia pacífica, no la violencia de las armas... La llamo violencia", —dice— porque:

---

[8] *Ibid.*, pág. 36.
[9] Camilo Torres, *Escritos revolucionarios*. México: Ediciones Era, 1970, pág. 376.
[10] *Ibid.*, pág. 377.

> ...no está dispuesta a tranzar por reformas triviales, sino que exige una completa revolución de las presentes estructuras, sobre bases socialistas y sin efusión de sangre [11].

La teología de la liberación es el nuevo lenguaje articulado por un creciente número de cristianos en América Latina, quienes asumen el compromiso de participar en un proceso de liberación:

> ...que cuestiona desde la raíz el orden actual: sus bases económicas, sus estructuras políticas y las diversas formas de expresión de su conciencia social. Que cuestiona también el modo como los cristianos viven y piensan su fe [12].

El esfuerzo por darle formulación explícita a este lenguaje (de fe), ha promovido una intensa actividad teológica en diversos lugares del mundo americano para hacer reflexión sobre las implicaciones teológicas del proceso de liberación en marcha en esta parte del mundo. En Bogotá, Buenos Aires, México, Oruro (Bolivia), durante las pasadas décadas (1970-80) se han reunido teólogos, biblistas y pastoralistas católicos para discutir juntos temas específicos como: "El subdesarrollo como (una) forma de dependencia", "El Exodo y la liberación", "Teología y acción pastoral", y el tema más amplio e inclusivo de "La teología de la liberación". Algunas de estas conferencias, como la de "Teología y Acción Pastoral", fueron organizadas bajo los auspicios oficiales del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). Esta última tuvo como participantes a los presidentes y secretarios de las comisiones episcopales de educación. Uno de los datos salientes fue la ponencia de Monseñor Eduardo Pironio, de Argentina, precisamente sobre el tema "La teología de la liberación" [13]. El hecho de que el ponente fuese un miembro de la alta jerarquía de la iglesia latinoamericana (actualmente es Cardenal y reside en Roma), demuestra que la nueva teología estaba penetrando en los altos niveles de la iglesia a principios de la década de los setenta. En la década de los ochenta en Costa Rica, Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, México y otros países de Nuestra América, se han celebrado conferencias y seminarios sobre algunos de los aspectos salientes de la teología de la liberación. De la misma forma se inició durante ese mismo tiempo el diálogo con algunos de los teólogos europeos y norteamericanos, tales como Jurgen Moltmann, Harvey Cox y James Cone, entre otros.

Uno de los rasgos principales de la nueva teología es su carácter ecuménico desde los propios inicios. Ha reunido a teólogos católicos y

---

[11] Entrevista que le hizo Oriana Fallaci, que aparece en *World Encounter*, Vol. 9, #5 (Junio, 1972), pág. 12.

[12] Gustavo Gutiérrez, "Evangelio y praxis de liberación", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, pág. 162.

[13] Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, págs. 56-57.

protestantes de diversas confesiones en la tarea común de interpretar una fe que se vive en una situación caracterizada por la opresión y la lucha de los hombres y mujeres por la liberación. Entre los teólogos que han producido obras de importancia figuran: Gustavo Gutiérrez, sacerdote católico peruano; Rubem Alves, profesor universitario presbiteriano de Brasil; Hugo Assmann, profesor universitario católico brasileño; Leonardo Boff, franciscano del Brasil; José Míguez Bonino, metodista argentino; y entre los puertorriqueños destacan los colegas Luis Rivera Pagán y Samuel Silva Gotay, ambos protestantes; sin que olvidemos al Obispo católico Antulio Parrilla, cuyo pensamiento está en la misma línea de la teología de la liberación.

2. Consideraciones de tipo metodológico

Se ha observado ya en este trabajo que la teología de la liberación no consiste en la introducción de un nuevo tema a la reflexión teológica, sino que se trata de una nueva manera de hacer teología. De modo que la innovación no es de carácter temático, sino *metodológico*. Y es muy importante verlo con claridad y precisión.

Esta innovación exige, ante todo, una *redefinición de la teología*. En esa tarea se toma muy en serio el contexto vivencial desde el que se *vive la fe* y se *hace teología*. Este contexto viene a ser punto de partida indispensable para la reflexión. *Porque la fe no se vive ni se piensa* "en un laboratorio esterilizado", sino en una ubicación particular y concreta, y el proceso de vivir y pensar la fe está sujeto a los condicionamientos propios de la historia. Es función ineludible de la teología analizar críticamente tales condicionamientos y hacerlos parte integral de la reflexión.

Esta conciencia de la historicidad de la fe y la teología explica el porqué los teólogos latinoamericanos (Gutiérrez, Segundo, Míguez Bonino, Assmann), miran con reserva el tipo de teología que se hace en Europa y el resto del mundo nordatlántico. Esta última refleja los matices ideológicos del mundo de la dominación y el imperialismo. Rubem Alves, el teólogo brasileño, hace una observación crítica muy aguda sobre el llamado "realismo cristiano" norteamericano, respondiendo a un artículo aparecido en la revista *Christianity and Crisis* de los Estados Unidos a mediados de los setenta, en el que califica a la nueva teología latinoamericana como una forma de *utopismo* cristiano. Dice Alves:

> ...las formas tradicionales de hacer teología deben reconocer sus prejuicios ideológicos... su relación con el colonialismo, el racismo y la explotación económica. Creemos que la teología de ustedes es en gran medida —aunque no quieran reconocerlo— parte del imperialismo cultural [14].

[14] Rubem Alves, "Christian Realism: Ideology of the Establishment, en *Christianity and Crisis*. Vol. 33, # 15 (September 17, 1973).

Los teólogos latinoamericanos asumen una actitud crítica con respecto a la teología del Primer Mundo (mundo nordatlántico), porque ésta muestra una señalada tendencia hacia el idealismo. Elude enfrentarse al realismo histórico, aquel que toma en serio el carácter conflictivo de la realidad histórica. La teología del mundo rico tiende a idealizar la realidad. Sus preguntas no arrancan de lo real en su densidad conflictiva, como diría Hugo Assmann.

El tema de la "secularización", tal como se estuvo discutiendo en Europa y los Estados Unidos, se centra exclusivamente en la *desacralización* en la *relación ser humano-naturaleza,* que es producto de la tecnología moderna. No se centra en el aspecto primario (el carácter político) de la relación *ser humano-naturaleza-mecanismos de dominación.* La contribución de la teología de la liberación sería la radicalización del aspecto político del tema de la "secularización", ilegitimando el "orden" establecido y los poderes que subyugan al ser humano. Ese sería el aporte situacional de una teología que arranca de la realidad de los pueblos dominados [15].

La teología de la liberación tiene como una de sus tareas críticas primordiales, desocultar las funciones ideológicas que ha ejercido la teología en la historia pasada. Habrá de subrayar la función política ineludible que compete a la teología. Esto implica la búsqueda de una fuerza motivadora para la transformación de la sociedad. El objeto de esta teología es la *praxis* de los hombres y mujeres, especialmente, las y los cristianos. Ha de tener siempre el proyecto de transformación liberadora del mundo como su punto de referencia.

3. Salvación y liberación

Otro aspecto de la tarea crítica que compete a esta teología es la redefinición del concepto de *salvación.* En la historia del pensamiento cristiano y en la praxis histórica de los y las cristianas, el concepto de salvación ha sufrido muchas veces una especie de castración semántica. Se lo despoja de su dimensión histórica. Corrientemente se ha concebido la salvación en términos puramente trascendentales, ultramundanos. Esto trae como resultado la pérdida de la eficacia histórica de la fe y su reducción al ámbito de lo privado, abstrayéndose de ella su función como fuerza transformadora de la realidad presente. De esta forma, la fe cristiana ha sido utilizada para darle legitimación ideológica al *statu quo.* No es extraño en Nuestra América escuchar a los representantes de las dictaduras más ferozmente opresivas, invocar los valores cristianos para justificar la represión violenta de los grupos revolucionarios.

---

15 Assmann, Hugo, *op. cit.*

La teología de la liberación procura corregir esa distorsión del significado de la salvación, redefiniendo el concepto en términos de *liberación*. El símbolo del Exodo en el Antiguo Testamento y la imagen de Jesucristo en el Nuevo Testamento, son extremadamente importantes para estos efectos. Ambos son signos de la actividad liberadora de Dios. En el caso de Israel, Dios libera a su pueblo de la cautividad egipcia mediante el liderazgo de Moisés. En el Segundo Isaías, el profeta anónimo del exilio babilónico proclama la voluntad de Yahvéh de realizar un segundo Exodo para salvar a su pueblo, esta vez de la cautividad babilónica. En el Nuevo Testamento, Jesús define su vocación mesiánica en términos de la liberación de los cautivos: los ciegos, los maltratados, los afligidos, los pobres y los oprimidos de la tierra.

De modo que según las fuentes primarias de la fe cristiana, la salvación que Cristo trae a los seres humanos significa la liberación de toda forma de servidumbre; primordialmente, del pecado, que es la raíz de todas las formas de cautividad o injusticia y alienación humanas. Así concebida, la salvación no es un valor metahistórico, trascendental, sino una realidad ligada indisolublemente a la historia del ser humano.

Gustavo Gutiérrez [16], tal vez el teólogo que en forma más articulada y orgánica ha venido exponiendo esta nueva teología, analiza con cuidado *tres niveles* del significado de la liberación.

El primero es el *sociopolítico*. Se refiere a la liberación política de los pueblos y sectores oprimidos. Expresa los anhelos y luchas de aquellos cuyas vidas están insertas en un proceso económico, social y político conflictivo, que los enfrenta a naciones y clases opresivas. Los obispos católicos reunidos en Medellín, subrayan la importancia que tiene para la fe el compromiso con un proyecto de liberación sociopolítico en América Latina [17].

El segundo nivel tiene que ver con una interpretación de la hazaña humana que concibe el curso histórico como un proceso por el cual el ser humano va llegando gradualmente a la conciencia de su vocación a la libertad, y asume conscientemente la responsabilidad de su propio destino. Liberación en este sentido es *humanización*; el advenimiento a una creciente madurez humana. El Dios liberador sería aquel que traba su mano con la del ser humano y actúa en la historia para hacer y mantener la vida humana de hombres y mujeres en el mundo, como afirma significativamente Paul Lehmann.

El tercer nivel de significado se refiere a la actividad salvífica de Jesucristo como *paradigma de toda liberación*. Cristo hace libre al ser humano, redimiéndole del pecado que es la raíz de todo mal e injusticia. Habilita al ser humano para la realización de su plenitud humana, en comunión con él (Jesús) y con los demás seres humanos. Esta realidad

---

[16] Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, págs. 58-59.
[17] *Supra.*

(la realidad de la comunión) orienta, transforma y *conduce la historia hacia su consumación plena.*

Gutiérrez observa que estos tres niveles de la liberación están relacionados mutuamente y son interdependientes.

> No se trata, sin embargo, de tres procesos paralelos o que se suceden cronológicamente; estamos ante tres niveles de significación de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo [18].

Tal vez uno de los aportes originales de esta nueva teología no haya sido tanto haber descubierto esos tres niveles, como el haberse percatado de la unidad radical de los tres. Es que hay una "vocación única a la salvación" de toda la humanidad, y una sola historia por la cual, marchan todos los seres humanos rumbo a la plena consumación de los tiempos.

En este contexto se ha definido la teología como reflexión crítica —a la luz de la fe— de la praxis histórica de los seres humanos, particularmente, de los cristianos en el mundo. Se toma muy en serio la fe como principio rector de la reflexión teológica; sólo que se redefine su significado. Se le concibe en términos radicalmente históricos. Gustavo Gutiérrez, a partir de la Biblia, define la fe "como compromiso, actitud global de la persona, postura ante la vida". Se trata de una fe inmersa en la *praxis* histórica. Una fe comprometida con la acción eficaz en favor de los pobres y oprimidos. Es la fe que opera en el amor, de que hablaba San Pablo. Y es precisamente esa fe la que servirá de criterio para verificar las afirmaciones teológicas. No será en el mundo del pensamiento puro, sino en el mundo de la acción eficaz en favor de los prójimos humanos, que se legitimará la teología.

Para juzgar sobre la eficacia liberadora de la acción motivada por la fe, es necesario utilizar unos instrumentos que nos permitan hacer una lectura científica de la realidad histórica. Para dar cuenta de la situación de los pueblos de América Latina, de las condiciones de pobreza y marginalización que los agobian, en orden a una reflexión teológica, "es necesario hacer el análisis desde el punto de vista social y para ello se hace necesario apelar a las disciplinas correspondientes, que son las ciencias sociales" [19]. Ellas proveen las categorías que permiten conocer las raíces de la pobreza y la marginalización. Una fe informada por las ciencias humanas será una fuerza motivadora del amor eficaz que se expresa como acción liberadora, en favor de los hombres y mujeres de ese continente de opresión y despojo que es América Latina.

La reflexión crítica consecuente, según lo propone la teología de la liberación, salvaguarda a la teología de la abstracción y de la irrelevancia

---

[18] Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*
[19] *Ibid.*

histórica. Salvaguarda también a la tarea teológica de convertirse en herramienta ideológica para legitimar el orden establecido. En primer lugar, porque mantendrá una actitud crítica frente a la realidad presente; en segundo lugar, porque ésta es una teología que no se conforma con reflexionar sobre el mundo, sino que trata de formar parte del proceso por el cual el mundo es transformado.

Conclusión

Hemos intentado hacer una exposición en líneas generales de la teología latinoamericana de la liberación. Al tratar de enjuiciarla, debemos guardarnos de llegar a la conclusión de que ella sólo representa el enfoque teológico regional de América Latina o el del Tercer Mundo. Esta es una reflexión teológica que aspira a hablar un lenguaje universal. Siempre a partir de su ubicación en el contexto de opresión y lucha por la liberación de América Latina. Desde el interior del compromiso liberador, se vive y se piensa la fe, en diálogo constante con el discurso teológico universal.

Esta teología aspira a repensar el contenido total del mensaje cristiano a fin de que éste llegue a ser para los pueblos de América Latina, lo que siempre debió haber sido: buena nueva de liberación y promoción humana. La teología de la liberación aspira a articular la palabra latinoamericana de Dios, para que los hombres y las mujeres de todas las condiciones de la vida —convocados por ella— encuentren la motivación y la energía para alcanzar una vida plena: más digna, más abundante y más feliz.

Capítulo II

Una definición de la tarea teológica

En su sentido etimológico, teología es discurso, lenguaje, palabra sobre Dios. La referencia intencional de la palabra —por lo menos en el contexto del presente trabajo— no es el Dios conceptual de los filósofos, sino el que se ha dado a conocer a los seres humanos en su revelación histórica. Vale decir, el Dios de Abraham y Sara, de Moisés y los profetas; el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Es Aquél de quien dan testimonio las Sagradas Escrituras. El Dios a que me refiero no es exigido por la estructura racional del universo, ni por imperativos de la lógica humana. Es más bien el Dios que irrumpe en la historia, soberanamente libre y gratuito [1]; en fin, el Dios de la gracia, Aquél cuya vida y esencia es el amor.

El Dios de la teología cristiana es un Dios que habla: *Deus Loquens*. En esto se distingue radicalmente de los "ídolos mudos". Le ha dirigido su palabra a los seres humanos. Como dice el texto bíblico: "En diversas maneras y bajo diferentes formas, Dios habló a nuestros padres por medio de los profetas, hasta que en estos días que son los últimos, nos habló a nosotros por medio de su Hijo" [2]. Jesucristo es el verbo hecho carne [3], la palabra viviente que Dios dirige a los seres humanos y el punto de referencia indispensable para conocer a Dios y para hablar de Dios con autoridad y responsabilidad. Por eso creemos necesario afirmar que la referencia intencional del discurso teológico no puede ser otra que el Dios revelado en Jesucristo.

Lo afirmado anteriormente nos obliga ha tomar en serio que la teología habla, no de un ser prepotente que amenaza aplastar a la

---

[1] Cf. José M. González Ruiz. *Dios es gratuito pero no superfluo*. Madrid: Ediciones Morova, S.L., 1971.

[2] Hebreos 1:1.

[3] Juan 1:14.

humanidad con su autoridad mayéstica, sino de Aquél que se aniquiló a sí mismo tomando condición de esclavo,

> y llegó a ser semejante a los hombres.
> Habiéndose comportado como hombre,
> se humilló, obedeciendo hasta la muerte.
> Y muerte en una cruz [4].

Es el mismo que siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza [5]. El Dios de la teología cristiana se nos revela hoy, no tanto en la suntuosidad de los templos, o en las solemnidades de una liturgia ampulosa, sino, particularmente, en el rostro dolorido y miserioso de los pobres y maltratados de la tierra. Entre ellos El estableció tabernáculo; asumió plenamente su suerte. Con extraordinaria racionalidad teológica dice el Himno de Entrada de la *Misa campesina nicaragüense:*

> Vos sos el Dios de los pobres, el Dios humano y sencillo,
> el Dios que suda en la calle, el Dios de rostro curtido.
> Por eso es que te hablo yo, así como habla mi pueblo,
> porque sos el Dios obrero, el Cristo trabajador.

Esta es la profunda intuición religiosa que da impulso a la teología latinoamericana de la liberación. Configura la recuperación de un elemento esencial de la fe que ubica de nuevo a la teología cristiana en la perspectiva de la Cruz. Y plantea un vigoroso desafío a toda espiritualidad triunfalista emplazada en una teología de la gloria.

Esa intuición de los teólogos latinoamericanos los remite al Dios de la Biblia, que es siempre el Dios que toma partido en favor de los pobres [6]. Desde el mundo del pobre —a partir de la experiencia histórica de los pobres— la teología va articulando un nuevo discurso sobre Dios.

Se ha dicho anteriormente que *teología,* en su sentido etimológico, significa discurso o palabra sobre Dios. Pero esta palabra no debe confundirse con la Palabra de Dios. Es más bien la respuesta del creyente —para ser más precisos, de la comunidad creyente— a la Palabra de Dios. Desde su fe, los cristianos escuchan la Palabra de Dios y reflexionan sobre ella; la interrogan y son interrogados por ella. No obstante el fruto de esa reflexión será siempre palabra de hombre, condicionada siempre por la situación humana concreta; al interior de la cual, la fe cristiana aspira a articular la palabra contemporánea de Dios.

La teología es siempre un discurso situado y fechado, como lo es todo fenómeno histórico. La reflexión histórica que se hace desde el

---

[4] Filipenses 2:7-8.
[5] 2 Corintios 8:9b.
[6] J. Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986. Tiene particular interés el capítulo V: "Los pobres, destinatarios privilegiados del mensaje bíblico".

contexto latinoamericano llevará la impronta de la situación del ser humano que vive en esta parte del mundo. Esta no tiene que ser necesariamente una teología puramente regional. Ella se ocupa de los mismos contenidos universales de la fe de que se ocupa toda teología, y procura mantener un diálogo constante con el discurso teológico universal. Pero siempre a partir de la problemática específica y de la manera de vivir su fe los pueblos de América Latina. Ninguna teología que aspire a ser auténtica y creadora puede hacerse desconociendo su contexto histórico y sociocultural. Tiene que tomar muy en serio las interrogaciones que le plantea a la fe el medio histórico dentro del cual viven y piensan su fe los cristianos. Lo contrario sería una teología abstracta, sin pertinencia para la situación humana contemporánea.

Esta teología asume como problema fundamental, es decir, como lugar teológico, el contexto histórico desde el cual se hace la reflexión. No se aproxima a la fe como si ésta fuese una entidad intemporal y ahistórica, sino como una fe encarnada en la concreticidad de la situación humana. Esto constituye un aspecto fundamental del método que sigue la teología latinoamericana de la liberación [7]. Utiliza sus instrumentos conceptuales para articular un lenguaje preciso sobre Dios, desde su emplazamiento en la circunstancia histórica de América Latina. Esta metodología libra al discurso teológico de irrelevancia histórica y de convertirse en un instrumento de infiltración ideológica. Le devuelve a la teología su libertad para ser eficaz servidora de la Palabra de Dios.

Se ha definido además la teología como el esfuerzo reflexivo por llegar a un entendimiento más lúcido de la fe. Lo cual nos obliga a pensar que este tipo de reflexión tiene su punto de partida y resorte íntimo en la fe de la comunidad de los creyentes. Se hace teología, como observa Paul Tillich, desde el compromiso de la fe. El teólogo: "Entra en el círculo teológico con un compromiso concreto. Entra en él como miembro de la Iglesia cristiana para realizar una de las funciones esenciales de la iglesia : su autointerpretación teológica" [8]. En la tarea de reflexión teológica, la fe hace un esfuerzo de trascendencia para entender y expresar en forma metódica su razón de ser.

En este punto valdría la pena considerar tres posibles significados de la fe. Estos han jugado un papel importante en la historia de la iglesia, particularmente, en la historia del pensamiento cristiano: la fe como contenido, la fe como vivencia y la fe como *praxis* histórica.

En la teología clásica solía hacerse una distinción conceptual entre "la fe que se cree" *(fides quae creditur)* y "la fe conque se cree" *(fides qua creditur)*. La primera se refiere a la dimensión objetiva de la fe, sin la cual lo que llamo *mi fe* vendría a ser un ejercicio puramente subjetivo, una construcción ideal sin fundamento en la realidad. El segundo

---

[7] Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Propuestas*. Lima: CEP, 1971.
[8] Paul Tillich, *Teología sistemática*, I. Barcelona: Ediciones Ariel, S.A., 1972, pág. 23.

significado se refiere al aspecto existencial de la fe (la fe personal del sujeto), que podría descubrirse como vivencia. Es la que yo vivo en mi interioridad, mi experiencia personal de la realidad de Dios. Aunque la teología clásica hace la distinción entre ambas dimensiones de la fe para facilitar el análisis conceptual; nunca para separarlas, como si fuesen dos realidades diferentes. Algunas veces el discurso teológico tiende a cargar el acento exageradamente sobre una u otra, nublando la relación inseparable que las une. Algunas veces se suele hacer referencia a la fe "objetiva" sólo como a un conjunto de "verdades" o afirmaciones sobre Dios y su obra salvífica a las cuales los fieles asienten, so pena de perderse irremisiblemente. Esta noción de la "fe objetiva", como puede verse, desconoce el sentido bíblico de la fe como relación personal entre Dios y los creyentes. Desconoce también que el Dios de la Biblia es siempre el Dios viviente que llama a los seres humanos a iniciar con él una relación de confianza, entrega y obediencia filial. La fe bíblica no puede ser reducida a mero asentimiento intelectual, porque se refiere siempre a la respuesta personal de los seres humanos a la Palabra que Dios personalmente les dirige.

En rigor, la fe como contenido objetivo se refiere a la persona de Dios y a su actividad en la historia humana "por nosotros y por nuestra salvación" [9]. La dimensión "subjetiva" de la fe es la respuesta de la persona a la llamada de Dios. Es vivencia en el sentido de ser una realidad que ocurre en la interioridad del ser humano, generada por la actividad personal de Dios. Esta dimensión vivencial de la fe es uno de los elementos constitutivos de la relación divino-humana, que es lo que en sentido bíblico configura propiamente la fe.

La fe plenifica cuando se expresa como compromiso y como práctica histórica. A ello se refiere el Apóstol San Pablo cuando habla de la fe que opera en el amor [10]. Santiago afirma que "la fe que no actúa no sirve" [11]. La fe es una relación personal con el Dios que se nos revela en Jesucristo, y se expresa plenamente mediante un compromiso de amor efectivo al prójimo. Esta fe tiene su origen en la iniciativa de Dios; es por lo tanto, obra de la gracia. Se caracteriza por una apertura a Dios y a los otros seres humanos. Con palabras de Gustavo Gutiérrez, la fe entendida bíblicamente es "un acto de confianza, de salida de uno mismo; como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás" [12]. En su sentido más auténtico, fe es seguimiento de Cristo; asumir la práctica del Señor.

A medida que vivimos la fe en el camino del seguimiento, surge la necesidad de procurar un entendimiento más claro de ella para ser más fieles a la práctica de Cristo. La reflexión teológica se inicia a

---

[9] Palabras del *Credo Niceno*.
[10] Gálatas 5:6b.
[11] Santiago 2:20b.
[12] Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, págs. 20-21.

partir del compromiso del seguimiento de Jesucristo. De modo que la inteligencia de la fe, la teología propiamente, "aparece como la inteligencia no de la simple afirmación —y casi recitación— de verdades, sino de un compromiso, de una actitud global, de una postura ante la vida" [13].

La teología forma parte integral de la vida de fe y no puede desligarse de ella. De lo contrario, el discurso teológico puede convertirse en reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso o cualquier otra disciplina del saber, pero no será teología en el sentido genuino.

No debe olvidarse, desde luego, que la teología es una disciplina, disciplina eclesial o pastoral, que aspira a articularse como saber racional. Procura lograr una inteligencia de la fe, desde la propia fe, a la luz de la Palabra de Dios. Esta situación le plantea problemas al teólogo: de tipo epistemológico y de tipo existencial. El conocimiento de una realidad le exige al sujeto poner distancia entre él y su referencia intencional. Sin esa distancia no podrían precisarse los contornos de aquello que se quiere conocer. En el caso del teólogo, lo que se aspira a conocer es el contenido de la fe, y ésta apunta hacia esa Realidad trascendente que nos reclamó para sí al darse incondicionalmente por nosotros en Jesucristo. Con esa Realidad hemos comprometido la lealtad última de nuestra existencia [14]. Pero esa Realidad no puede ser reducida a nuestras categorías. Trasciende siempre nuestras estructuras cognoscitivas. Sólo podemos llegar a conocerla en la entrega incondicional de la fe. Y la fe se expresa siempre en el camino del seguimiento de Jesús.

En esta situación de compromiso existencial y distanciamiento epistemológico se desenvuelve la existencia teológica. Quizás en medio de esta tensión se pueda entender mejor la definición de teología que debemos a San Anselmo: *fides quaerens intellectum* [15]. Por un lado, solamente podemos dar cuenta de una fe que hayamos asumido en el compromiso de entrega incondicional a la Realidad que constituye el fundamento mismo de la fe. Por otro lado, tenemos la urgencia de procurar un conocimiento, un entendimiento más claro y profundo de la fe. Tal vez ese entendimiento que busca el teólogo se alcanza sólo cuando seamos capaces de asomarnos a la realidad humana, al mundo en torno nuestro, desde el interior de la fe. Iluminado así el intelecto por la fe, podrían entreverse los contornos más preciosos de la realidad humana. Tal vez el saber teológico no consista en el conocimiento lógico, racional, del fundamento de la fe, sino de la lectura de la realidad humana desde la perspectiva de la fe; lectura que no significa apenas

---

[13] *Ibid.*, pág. 21.

[14] Cf. Tillich, *op. cit.*, págs. 22-23.

[15] "No intento, Señor, llegar a tu altura, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi entendimiento, pero deseo entender de alguna manera tu verdad que cree y ama mi corazón. *Y no busco entender para creer, sino que creo para entender.* Y también creo esto: que si no creyera, no entendería". Anselmo, *Proslogion*. Buenos Aires:Aguila, 1953, pág. 74 (énfasis nuestro).

interpretación racional, sino transformación efectiva de la realidad. En esta relación dinámica entre fe y realidad se va plenificando la fe. La teología viene a ser la reflexión metódica y rigurosa, a la luz de la Palabra de Dios, de esa fe que se va haciendo *praxis* histórica de transformación liberadora.

Los teólogos latinoamericanos definen hoy su tarea en términos de reflexión de la práctica de los cristianos, a la luz de la Palabra de Dios acogida en la fe. Subrayan que la fe entendida como compromiso de seguimiento de Jesús en la praxis liberadora, es el primer momento y punto de partida indispensable de toda genuina teología. La reflexión crítica es el segundo momento. Partir de otra perspectiva que no sea la fe vivida como praxis transformadora del mundo conduciría a convertir la teología en discurso abstracto, sin pertinencia histórica.

La teología como saber racional tiene que seguir una metodología que la autentique como disciplina rigurosa. Por tal razón se acentúa la obligación de ser una reflexión crítica con respecto a sus propios fundamentos, sus instrumentos conceptuales, sus fuentes y su propio método de análisis. Asumirá, además, una actitud crítica hacia la comunidad cristiana dentro de la cual se desarrolla la reflexión, y hacia la sociedad en la que se inserta la iglesia [16].

La teología debe ser capaz de examinar sus propios supuestos. Prestará un servicio significativo a la fe en la medida en que logra desocultar los matices ideológicos que acompañan a las formas de expresión del discurso teológico. No ciertamente para presentar una fe "químicamente pura", sin "contaminación ideológica", sino como exigencia científica. Consecuentemente, con su método de reflexión crítica podrá liberar a la fe de ideologías alienantes, y el lenguaje teológico, de convertirse en justificación ideológica de la realidad —tal cual es—, podrá así llegar a ser instrumento de liberación humana.

Está en orden el sentido originario de *salvación*, *reconciliación*, *paz*, *reino de Dios* y otros símbolos cristianos que han sido instrumentalizados para apuntalar la domesticación, la explotación y la injusticia. Cumple a la teología rescatar el *contenido histórico y liberador del lenguaje de la fe*.

La reflexión teológica debe asumir, además, una actitud crítica con respecto a las categorías analíticas que le sirven para describir la realidad en que se vive la fe y dentro de la cual está inserta la iglesia. El instrumental analítico es un recurso pragmático que nos proveen las ciencias sociales para facilitar una lectura adecuada de la realidad histórica. El saber mantenerlo como herramienta al servicio de una tarea científica, es parte de la función crítica de la teología.

La reflexión teológica necesita hacer uso de unas fuentes que son de importancia capital para la fe. Entre éstas está —sobre todo— la

---

[16] Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, págs. 27 ss.

Sagrada Escritura, fuente originaria de los contenidos de la fe. Pero también está la historia de la iglesia: su tradición hermenéutica, litúrgica, pedagógica, ética, y otras que contribuyen a iluminar el texto de la Biblia y a clarificar el sentido de la fe. Otras fuentes dignas de mención son la cultura, la historia universal de la humanidad. La teología no puede prescindir del método histórico crítico para que esas fuentes nos hablen hoy con sentido y pertinencia. En la discusión del problema hermenéutico en el capítulo cuatro, nos ocuparemos del problema que plantea la interpretación de la Sagrada Escritura a la teología.

La reflexión teológica ha de mantener una actitud crítica de la iglesia y de la sociedad contemporánea. Nos señala Gustavo Gutiérrez que al hablar de la teología como reflexión crítica, estamos refiriéndonos también "a una actitud lúcida y crítica de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás" [17].

La crítica alcanza, pues, no sólo a la comunidad cristiana como tal, sino *a la sociedad y a la iglesia en tanto interpeladas por Dios.*

La radicalidad de esa crítica le imprime su carácter profético a toda la teología que quiere ser auténtica. Desde una fe que se expresa como compromiso vital con la práctica de Cristo, emplaza críticamente a la iglesia, denunciando su contemporización con el "esquema de este mundo" y convocándola a una *metanoia* que le devuelva su rostro auténtico de comunidad liberadora de todo el ser humano y de todo ser humano. La *metanoia* no puede darse eficazmente si la iglesia no hace la crítica profética de la sociedad y se aboca a una transformación humanizadora de las estructuras sociales.

La teología crítica y profética que hemos tratado de describir no es pura reflexión teórica, sino reflexión comprometida con el proceso de humanización que ya está en marcha en el mundo latinoamericano. Desde el interior de ese proceso es que la teología va alcanzando una inteligencia más clara, más profunda y más pertinente de la fe.

1. ISAL y el nuevo discurso teológico latinoamericano

El movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina, mejor conocido por sus siglas de ISAL, es un aporte de las iglesias protestantes (o evangélicas) a la nueva conciencia teológica que se ha desarrollado en las últimas décadas en Nuestra América.

Nace ISAL en los comienzos de la década de los sesenta, en una conferencia celebrada en Huampaní (Lima, Perú), en la que participan pastores y laicos de diversas iglesias. Con anterioridad a la fundación de ISAL se realizaron varias reuniones de reflexión y estudio, en algunas

---

[17] *Ibid.*, pág. 28.

de las cuales el aùtor de estas líneas participó junto a José Míguez Bonino, D. Lurá-Villanueva, Julio R. Sabanes y otros, en la ciudad de Buenos Aires.

Los impulsos del movimiento obedecen a una creciente toma de conciencia de la responsabilidad de las iglesias en la sociedad latinoamericana. En sus inicios ISAL tiene una orientación desarrollista, pero luego va sirviéndose de unos instrumentos analíticos que le permiten enfocar la situación latinoamericana en forma más realista y científica.

Posteriormente, el movimiento de ISAL desarrolla una visión teológica que subraya la acción de Dios para la transformación humanizante y liberadora del ser humano en la sociedad latinoamericana. Esta nueva perspectiva de ISAL debe mucho a la orientación de Paul Lehmann, profesor de teología y ética en centros teológicos de Nueva Inglaterra, en los Estados Unidos, y de Richard Schaull, notable teólogo estadounidense de amplia trayectoria en Sud y Centroamérica [18].

2. El aporte del CLAI al nuevo pensamiento teológico latinoamericano

Debo mencionar la participación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en este proceso de lucha por la transformación liberadora de nuestros pueblos, que ha dado impulso al nuevo lenguaje de fe que conocemos como la teología latinoamericana de la liberación. Desde una perspectiva evangélica y ecuménica, el CLAI ha denunciado la violencia estructural y la situación de dominación y dependencia que prevalece en Nuestra América. Tanto el obispo Federico Pagura como el Secretariado de la Pastoral de Consolación y Solidaridad y otros organismos del Consejo, han estado en primera línea luchando contra la injusta organización de nuestras sociedades, la agresión militar foránea, y todas aquellas fuerzas retardatarias que conspiran contra la paz en nuestro ambiente.

Desde sus propios orígenes, y en obediencia a una vocación comprometida con el Reino —a semejanza del Señor de la iglesia—, el CLAI ha sido solidario de los pobres y oprimidos de Nuestra América, en una lucha por un orden de paz basado en la justicia y la fraternidad humana. Entiende el CLAI que la militancia por la paz, la justicia y la solidaridad, es la forma auténtica de recibir el don que pedimos en el Padrenuestro: "Venga a nos tu Reino".

[18] Cf. José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, págs. 80-81.

Capítulo III

El sujeto de la reflexión teológica

Un problema que se plantea críticamente la teología de hoy en América Latina, es ¿quién es realmente el sujeto social de la reflexión teológica? Hemos señalado anteriormente que la teología se entiende como palabra o discurso sobre Dios, como reflexión crítica de la praxis cristiana a la luz de la fe. Ahora corresponde responder a la pregunta, ¿quién articula esa palabra sobre Dios?, ¿quién hace la reflexión crítica?

Una respuesta convencional a los interrogantes anteriores es que la iglesia, la comunidad cristiana, es el verdadero sujeto de la teología. El problema con esa respuesta es que nos obliga a formularnos nuevas preguntas: ¿quién es la iglesia?, ¿tenemos una respuesta clara y precisa sobre esa realidad histórica que llamamos iglesia? Es preciso comenzar por reconocer que la iglesia constituye uno de los problemas objeto de la reflexión teológica, y no creo que podamos aceptar acríticamente como respuesta a la pregunta formulada anteriormente, que el sujeto de la teología es la iglesia.

La pregunta sobre qué es la iglesia continúa siendo hoy un problema teológico abierto, a pesar de las definiciones dogmáticas.

Dos acentos fundamentales se advierten en la historia de la eclesiología: la iglesia como institución, jerárquicamente estructurada, y la iglesia como comunidad, como pueblo de Dios. No me parece exagerado señalar que el primer acento ha dominado por más tiempo en la historia del cristianismo. Sin desconocer, por supuesto, que la noción de iglesia como comunidad, como pueblo, ha estado presente en la historia cristiana, aunque con menos relevancia que la noción de la iglesia como estructura institucional.

Nuestra manera de concebir la iglesia tiene importancia capital para el problema referente al sujeto de la teología. A partir de una noción que subraya lo institucional sobre la comunidad, se ha concebido la teología como tarea de una élite que piensa por el pueblo y teologiza para ofrecerle a éste su producto terminado: lo que entiende la élite que

es la más clara inteligencia de la fe. Así que el pueblo cristiano es consumidor de la teología, pero no protagonista de la reflexión teológica.

En los tempranos años de la iglesia parece que la reflexión sobre la fe no era tarea exclusiva de los pastores y los maestros. En una de las cartas apostólicas se insta a los fieles a estar prestos a dar razón de la esperanza que hay en ellos [1]. De modo que a la luz de este texto es propio afirmar que todos los miembros del pueblo de Dios, llamados a ser testigos del Evangelio, agentes de la pastoral, comparten con los apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros, la responsabilidad de procurar con diligencia un entendimiento más claro y más pertinente de la fe que han creído.

Luego se inicia el período constantiniano de la iglesia, en el que la nueva relación que se establece entre la comunidad cristiana y el Imperio Romano condiciona el modo de vivir y entender su fe los cristianos. Se acentuará con gran énfasis la iglesia como estructura institucional ordenada jerárquicamente. Junto a la sociedad civil ya cristianizada, la iglesia constituye la Cristiandad, es decir, la sociedad cristiana. En esta nueva situación, la iglesia va concibiéndose a sí misma menos como un pueblo o comunidad de personas. De hecho, se va estableciendo una distinción real entre la institución eclesiástica y el pueblo cristiano. Este, el pueblo cristiano, es el objeto de la evangelización de la iglesia, pero no es considerado como protagonista. Del mismo modo que la pastoral es realizada por la iglesia para el pueblo, la telogía no es ya la reflexión de la comunidad de los creyentes; es función privativa de los pastores y doctores para consumo del rebaño de los fieles.

Una teología hecha dentro del régimen de Cristiandad, deriva inevitablemente hacia la justificación ideológica de una realidad socio-política sacralizada. El lenguaje de la fe es instrumentalizado para mantener un orden autoritario. En situación de Cristiandad la reflexión teológica va perdiendo el ímpetu profético y la capacidad crítica que tuvo en los tempranos años de la iglesia. Dentro de este marco de referencia, la teología se expresará en un lenguaje intemporal, ahistórico, con escasa referencia a los signos de los tiempos. Porque el sujeto de esta teología es la Cristiandad, no la comunidad concreta de los creyentes. Esta teología, virtualmente hace abstracción del pueblo de Dios.

Puede hablarse claramente de una cautividad babilónica de la teología, como Lutero hablaba de una cautividad babilónica de la iglesia. En la Reforma Luterana del siglo XVI, se recuperan algunos de los elementos fundamentales de la fe cristiana que se habían olvidado en siglos anteriores. El énfasis de Lutero en el entendimiento de la fe como *fiducia,* acentúa un aspecto de la fe bíblica de capital importancia. Junto a esta renovación del sentido de la fe, la Reforma recupera el

---

[1] I Pedro 3:15b: "Siempre dispuestos para justificar la esperanza que los anima, ante cualquiera que les pide razón" (BL).

concepto de la iglesia como comunidad de los santos y le da impulso al concepto novotestamentario del sacerdocio universal de los creyentes. Sin olvidar el acento sobre la autoridad normativa de la Biblia. Todos estos factores propician una renovación teológica y una reorientación de la pastoral, que han ejercido influencia en la historia moderna y contemporánea de la iglesia cristiana.

En cuanto al tema central de este capítulo, que es el *sujeto de la teología,* es razonable concluir que con su énfasis sobre el acceso directo de los fieles a la Biblia, la Reforma anticipa ya el rol protagónico del pueblo de Dios tanto en la vida de la iglesia, como en la acción pastoral, como en la reflexión teológica. Es un jalón muy importante en el proceso de superación de la cautividad babilónica de la iglesia y de la teología.

No debemos desconocer, sin embargo, que el movimiento reformista iniciado en el siglo XVI no ocurre en un vacío político y socio-cultural. El caso es que aun con todo el ímpetu renovador que desata, el movimiento de la Reforma se da todavía dentro de las estructuras de un régimen de Cristiandad. El Sacro Imperio Romano de Carlos V y la iglesia (fuese esta católica, luterana o reformada), mantenían una relación y formaban parte de un orden que difícilmente podían cuestionar los reformadores. No lo podían hacer, no sólo por temor a las consecuencias, sino por el hecho de que Lutero y los demás reformadores dentro del protestantismo clásico, aún funcionaban con categorías socio-políticas medievales. Ellos son capaces de recuperar el sentido dinámico y vital de la fe, no obstante son incapaces de hacer la *denuncia profética* de los "principados y potestades". La conclusión a que podría llegarse es que la reforma eclesiástica del siglo XVI está limitada por el régimen de Cristiandad. Intenta ser un movimiento de reforma interna de la fe y de la vida de la iglesia, pero no afecta significativamente las estructuras del orden establecido. El ímpetu del protestantismo clásico es reformista y conservador; no cuaja en un movimiento de transformación liberadora de la iglesia y el mundo.

Dentro de aquél orden socio-político no era posible afirmar la plena libertad del ser humano para ser protagonista de la historia. La libertad del cristiano se daba en un nivel privado, el nivel de la conciencia [2]; no en el nivel de las relaciones entre el ser humano y las estructuras de la sociedad. La eficacia del amor quedará circunscrita al ámbito de las relaciones interpersonales. La *praxis* histórica de la fe no se concebía en términos de compromiso político en el sentido de participación de un proyecto histórico de liberación humana.

Incluso el protagonismo de los fieles en la vida pastoral de la iglesia, a la luz del principio del sacerdocio universal de los creyentes, tenía sus limitaciones, particularmente cuando se trataba de ejercer una

---

[2] Martín Lutero, "Tratado sobre la libertad cristiana", en: *Obras de Martín Lutero.* Buenos Aires: Paidós.

función verdaderamente profética frente a las estructuras de la iglesia y al orden social. En lo que toca a la reflexión teológica, ésta estuvo reservada todavía a una clase, a un sector especializado; el pueblo no era considerado agente de la teología. Como puede verse, la Reforma protestante clásica no puso fin al *período constantiniano* de la iglesia. No liberó cabalmente a la iglesia ni a la teología de su cautividad babilónica.

Puede señalarse, sin embargo, que el ala radical de la Reforma fue mucho más lejos que el protestantismo conservador en la reorientación pastoral y la renovación de la teología. Tanto en el movimiento anabaptista, como en el de Tomás Münzer, se llega a una comprensión de la fe cristiana que conduce a un compromiso por la liberación. Desde esta nueva perspectiva el pueblo es agente activo de la historia: sujeto de la iglesia, de la acción pastoral y de la reflexión teológica [3].

En el mundo moderno se han desarrollado movimientos que van superando las barreras que en épocas pasadas retardaban la liberación del ser humano. El Renacimiento desata un impulso incontenible hacia el reconocimiento de la dignidad humana. Se desarrolla la investigación científica, el humanismo literario, el espíritu reformista en el seno de la iglesia; movimientos que van ampliando el horizonte vital del ser humano. Luego, la Ilustración y la Enciclopedia, la emancipación de las colonias inglesas en Norteamérica y la Revolución Francesa, van afirmando la autonomía del ser humano y el rol singular de éste como agente de la historia. La categoría de *pueblo* va definiéndose gradualmente. Ya al pueblo no se le considera como objeto paciente, sino como sujeto activo en la forja de su destino.

Estos movimientos emancipadores hacen posible el acceso al poder de una nueva clase: la burguesía, que viene a sustituir a la antigua nobleza. Dentro del nuevo esquema, el *pueblo* está constituido por miembros de la banca, el comercio y las profesiones liberales, quienes constituyen la nueva clase hegemónica en el mundo moderno y contemporáneo. Esa clase ejerce dominio sobre la sociedad y la iglesia. Las nociones que tenemos hoy de libertad, democracia, paz, justicia, derechos humanos, derivan de la ideología de la clase burguesa. La pastoral de la iglesia y la reflexión teológica en el mundo occidental, llevan la impronta de la visión de la realidad y la conciencia social generadas por el orden establecido por la burguesía.

Hoy ha surgido un nuevo fenómeno histórico que obliga a redefinir *el concepto de pueblo*, redimiéndolo de los matices ideológicos que lo habían deformado por siglos en el mundo moderno. Los movimientos de descolonización y los procesos revolucionarios que se vienen desarrollando en el Tercer Mundo y en otros lugares de la tierra, han tenido

---

[3] Cf. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, S. L., 1968.

como protagonistas a los sectores más empobrecidos y oprimidos de la sociedad. Frente a una situación de explotación económica y de dominación política y cultural, se levanta un nuevo tipo humano presto a tomar las riendas de la historia. Los que hasta ahora habían estado "ausentes" de la historia se están haciendo presentes en ella [4]. Se trata nada menos que de la irrupción del *pueblo*, la gente humilde y sencilla, maltratada y ofendida por los grandes y poderosos [5]. Los que no tenían voz, ni historia, ni espacio en el mundo, para ser personas cabales, toman conciencia de que ellos son agentes de la hazaña humana. No son ya los líderes y caudillos —creados artificialmente por los medios de comunicación masificadores— los llamados a protagonizar la hazaña humana. Son los pobres y oprimidos —privilegiados por Dios según la Biblia— los verdaderos sujetos de la historia. Ese es el gran hallazgo que han hecho los sectores marginados, tanto en América Latina, como en Africa, Asia y el Caribe, o en los propios países del mundo rico. Este es uno de los signos de los tiempos de que habla el Evangelio. Y la teología cristiana debe tomarlo en serio para comprender su sentido último a la luz de la Palabra de Dios.

El pueblo es, pues, el verdadero sujeto histórico y el agente de toda transformación liberadora del mundo. Una vez desarrollada esa nueva conciencia, nada podrá detener a los pobres y oprimidos de la tierra en la lucha por afirmar su dignidad y por la construcción de un nuevo orden más fraterno, más justo y más humano. La movilización de los hombres y mujeres de Nuestra América para efectuar cambios estructurales en sus respectivos países, obedece al nacimiento de una nueva conciencia histórica, crítica y revolucionaria. Se trata del fenómeno humano y cultural que Paulo Freire llama *concientización*: no transige por menos que la transformación radical (de raíz) de un orden social que le ha impedido al hombre y a la mujer realizar su plenitud humana.

En aquella otra América —la América blanca y "nice", fundada por los puritanos y peregrinos—, surgió también una nueva conciencia crítica de las bases del orden establecido. Ella tuvo expresión enérgica en el movimiento por los derechos civiles dirigido por Martin Luther King. A la luz de aquel verbo lúcido y apasionado por la justicia, miles de hombres y mujeres oprimidos y humillados descubrieron que ellos también eran *pueblo,* sujetos y agentes de la historia estadounidense. Esta nueva conciencia fue la matriz histórica de ese himno de reivindicación humana que comienza con la afirmación rotunda: "Nosotros venceremos...".

La irrupción del pobre como sujeto histórico y la nueva conciencia histórica generada por ese acontecimiento, han dado impulso a una nueva manera de pensar la fe cristiana. Se hace un esfuerzo ahora por

---

[4] Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1980, pág. 133.

[5] Mujeres, niños, indígenas, negros, mulatos, mestizos, descapacitados, etc.

liberar la teología de su larga cautividad babilónica. Se intenta desideologizar la fe cristiana para que ésta sea siempre lo que debió haber sido: Evangelio, es decir, buena nueva de liberación para los pobres, los cautivos y oprimidos; que proclama la gracia del Señor [6].

Esta es la teología que se hace a partir de la fe vivida por el pueblo de Dios comprometido a participar efectivamente en un proceso de liberación. La reflexión que surge nos pone en la pista de quién es el verdadero sujeto social de la teología. El rol que reclama el pueblo en el quehacer teológico nos anticipa ya la manera de concebir a Dios y su actividad en el mundo, la imagen de la iglesia, la noción de fe y la idea de salvación. Los contenidos básicos de la fe, vividos y pensados desde la experiencia de opresión y lucha esperanzada por la humanización del ser humano [7], cobran un nuevo y radical sentido salvífico.

1. La mujer, sujeto emergente en la teología

La teología que se hace a partir de la experiencia histórica de los pobres y oprimidos de América Latina, nò puede desconocer la experiencia de la mujer y su contribución efectiva para una reflexión más abarcadora, más rica y más integralmente humana. Las mujeres de esta parte del mundo ilustran todavía más radicalmente que los hombres que las marginan, el despojo y la ofensa a la dignidad humana. Por siglos, una cultura marcada por la ideología machista ha desconocido que Dios creó al hombre y a la mujer a imagen divina, con igualdad de responsabilidades, derechos y prerrogativas en el orden humano. Los hombres han decidido arrogarse la autoridad en el hogar, la iglesia y la comunidad civil, reduciendo a la esposa, la hermana y la vecina a una condición de inferioridad humana, como si sólo el hombre fuera sujeto de la historia.

Aun en el orden eclesial se discrimina contra la mujer. Les está vedado a ellas asumir responsabilidades que nuestra cultura reserva para los varones, por razones ideológicas claro está. Todavía hoy, en algunas confesiones cristianas, el ministerio eclesiástico está reservado exclusivamente para los hombres, excluyendo a la mujer del sacerdocio. En el orden de la reflexión teológica, hasta hace muy poco, la mujer estuvo ausente; no porque ella así lo eligiese o porque no tuviese las cualificaciones para realizar la tarea, sino porque se lo impedía la ideología machista dominante.

---

[6] Lucas 4:16-19.

[7] La lucha de los indígenas contra el genocidio cultural. La lucha de las razas en América Latina donde el negro busca sus raíces e identidad. La mujer que hace su aporte desde una concepción del mundo diferente a la concepción machista.

Hoy, junto a los pobres de la tierra, las mujeres irrumpen en el mundo como sujetos de la historia. Reclaman, con justicia, la oportunidad de contribuir como protagonistas a la hazaña humana. En todos los órdenes de la vida, se hacen presentes para ser protagonistas de una historia más digna y más plena. Exigen el reconocimiento de su derecho a ser sujetos también de la reflexión teológica, como creyentes que son, llamadas como los hombres a dar razón de su fe y esperanza. Ellas tienen la certeza de que la mujer tiene un aporte significativo que hacer en la ciencia de la fe.

Dice una teóloga que la mujer siente a Dios de otro modo. La sensibilidad femenina, con su inmensa capacidad para los más hondos sentimientos humanos, hace de la mujer un signo eficaz de la ternura de Dios. Ella puede captar matices del amor de Dios, que quizás no le son dados al hombre percibir. Afirma Consuelo del Prado:

> La ternura femenina se vuelve en reveladora permanente de esa fuente de gratuidad y cariño que es el amor del Padre. Juan Pablo I supo expresar en frase feliz que Dios es Padre y es también Madre [8].

La mujer tiene mucho que contribuir para el desarrollo de una espiritualidad más genuina. Es capaz de una experiencia de libertad más fecunda, "que se realiza en la entrega y el servicio por amor a los hermanos" [9]. Justamente a semejanza del Señor Jesús.

En la reflexión teológica, la mujer, como parte de la comunidad de los pobres, aprenderá a leer la Biblia desde "ese lugar hermenéutico privilegiado" [10]. Como parte integral de la comunidad de los pobres, conocerá más viva y profundamente al Dios que toma partido en favor de los que sufren maltrato y desamparo, para hacerles justicia. Desde esa nueva perspectiva, hasta los pasajes de la Escritura que han sido usados muchas veces para apuntalar la subordinación de la mujer, serán comprendidos a una nueva luz. Y la Biblia será, tanto para la mujer como para todos los pobres, palabra liberadora de Dios. La mujer como parte constitutiva de la comunidad de los fieles es por derecho propio, sujeto de la teología, y su aporte es indispensable para llegar a una comprensión más lúcida y más profunda de la fe.

---

[8] Consuelo del Prado, "Yo siento a Dios de otro modo", en: *El rostro femenino de la teología*. San José-Costa Rica: DEI, 1986, pág. 80.
[9] *Ibid.*, pág. 81.
[10] Elsa Tamez, "Mujer y Biblia" en: *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Editorial Biblia y Fe, 1988, pág. 77.



Capítulo IV

Teología y hermenéutica

1. Algunas precisiones sobre el método

La teología es el esfuerzo continuo de reflexión que hace la comunidad creyente para llegar a una comprensión más clara y más profunda de la fe. El punto de partida —como se ha afirmado reiteradamente en páginas anteriores— es la *praxis* cristiana; es decir, la forma concreta como se vive esa fe, encarnada en un medio histórico particular.

Pero la fe no es autógena, ni tiene su fuente en el contexto. Desde el medio histórico se cree, se vive y se piensa la fe; sin embargo, la fuente de la fe no puede ser otra que el Dios encarnado en Jesucristo. Es otra manera de decir que la fe tiene su fundamento en "la palabra viviente" de Dios. El Dios que nos dirige su palabra, el que nos habla por medio de su Hijo, es el mismo que llamó a Abraham, a Moisés y los profetas; el Dios que habla siempre mediante su revelación en la historia. En otras palabras: el fundamento de la fe cristiana es el Dios de la Biblia. Así que la Biblia es la fuente primaria de la fe y, consiguientemente, la fuente privilegiada de la teología. La Sagrada Escritura, como testimonio originario de los acontecimientos fundantes de la fe, tiene una autoridad singular en la vida de la comunidad de los creyentes. La teología, como reflexión crítica de la praxis cristiana a la luz de la fe, consiste siempre, fundamentalmente, en una relectura bíblica [1].

---

[1] Juan Luis Segundo subraya este punto, afirmando: "El cristianismo es una religión *bíblica,* esto es, la religión de un *libro* o de varios libros, ya que es precisamente lo que significa la palabra Biblia. Esto significa también que la teología no puede desviarse por su cuenta de ese camino, sin volver repetida e indefinidamente a interpretar el mismo libro". *Liberación de la teología.* Buenos Aires: Cuadernos Latinoamericanos, 1975, pág. 11.

Para hacer una lectura rica y pertinente, la teología tiene que plantearse críticamente el problema de la interpretación de los textos y entrar en la disciplina que conocemos como hermenéutica. Porque se trata no sólo de llegar a entender el sentido originario del texto, el que tuvo para su autor y para sus destinatarios inmediatos, sino de "comprender el mensaje", el sentido que el texto tiene para un ser humano y una comunidad humana que están ubicados en un contexto vital diferente del contexto original. La primera tarea, la referente al sentido originario del texto, corresponde a la *exégesis*. Esta disciplina "se propone comprender un texto, comprenderlo a partir de su intención, sobre el fundamento de lo que ese texto significa" [2]. El problema hermenéutico surge luego, por el hecho de que el texto se lee siempre desde unos supuestos de orden psicológico, histórico y socio-cultural, que condicionan nuestra perspectiva. Paul Ricoeur observa al respecto que

> ...toda lectura de un texto, por ligada que esa lectura se halle al *quid*, "aquello en vista de qué" ese texto ha sido escrito, se hace siempre en el interior de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento vivo que desarrolla presuposiciones y exigencias [3].

Nadie lee un texto, cualquiera que éste sea, con la mente en blanco. En el caso de la Biblia, los creyentes van a ella considerándola como un "libro", el libro de la comunidad de fe a que pertenecen. Interrogan a la Biblia desde su situación humana particular, urgidos por una experiencia histórica que matiza la forma de articular sus interrogaciones y que condiciona la forma en que el mensaje de la Biblia es comprendido y asimilado. *De este* encuentro con la palabra de la Biblia desde el contexto vital del *creyente* es que surge la *clave hermenéutica* que abre el sentido de las Escritura. El texto cobra actualidad y pertinencia para el creyente: la letra se hace mensaje, palabra significativa y vivificante.

En este punto sería propio hacer referencia a la relectura de la Biblia que hacen los reformadores evangélicos del siglo XVI, y que trajo consigo un movimiento de renovación en la iglesia occidental. No puede afirmarse con responsabilidad intelectual que la iglesia de los tiempos de Lutero había desplazado a la Biblia como fuente primaria de la revelación y de la fe. Lo que sí puede afirmarse es que la fe y la teología de la iglesia de esa época aplicaban un tipo de hermenéutica que le impedía a los fieles —incluso a los pastores y maestros— mantener un contacto vital con Dios, que produjese una renovación profunda de la fe y vida de la iglesia.

Lo que dio origen a la reforma evangélica del siglo XVI fue el descubrimiento y aplicación de una nueva clave hermenéutica [4]. La

---

[2] Paul Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Edic. Megápolis, 1975, pág.7.
[3] *Idem*.
[4] Tal vez sería más exacto decir que *se recuperó* una hermenéutica cristológica.

controversia que se desencadena luego no es en torno a la autoridad de la Biblia como tal, sino en torno al método de interpretación del texto bíblico.

La clave hermenéutica de Lutero y los demás reformadores puede expresarse mediante una fórmula sencilla: *Solus Christus.* Para ellos, Cristo es la llave que abre el sentido de las Escrituras. Esta interpretación cristológica de la Biblia, permite a los fieles entender que el Dios que se revela tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, no es otro que Aquél que manifestó su gloria en el rostro del Cristo crucificado y humillado, el mismo que fue resucitado también de entre los muertos. No es extraño que Lutero afirme con firme convicción: "Yo, pobre pecador, no encuentro en la Biblia otra cosa que a Cristo y a éste crucificado".

La nueva hermenéutica produce un énfasis renovado en la teología de la cruz, nunca antes presente en la iglesia desde los tiempos del Apóstol Pablo [5]. Esta interpretación cristológica de la Sagrada Escritura conduce a una relativización de la institución eclesiástica, y al repudio de una interpretación triunfalista de la fe fundada en una teología de la gloria.

Es a la luz de esta hermenéutica cristológica que podemos entender mejor el sentido de *Sola Scriptura,* una de las fórmulas principales de la reforma protestante. El carácter normativo de la Biblia para la fe y praxis de los cristianos se funda, no en el hecho de que aquella sea el depósito sagrado de unas "verdades" formales de fe, sino en el hecho de que toda ella da testimonio de Cristo. Cristo mismo es el centro de la Escritura. Esa nueva visión mueve a los reformadores a considerar la *Sola Scriptura* como la perspectiva desde la cual examinar el mensaje y la vida de la iglesia. Sobre el particular observa Jerjes Ruiz que esto no significa "que ellos miraban nada más que la Escritura, sino que cuando miraban algo, lo hacían a la luz de la misma Escritura, y juzgaban de acuerdo con lo que encontraban en ella" [6].

No me parece exagerado afirmar que toda teología genuinamente cristiana tiene que ser radicalmente bíblica. Es decir, que la teología es fruto de la lectura del texto sagrado, pero de una lectura crítica y dialéctica. De lo contrario caeríamos en un literalismo mecánico y en una ingenuidad teológica. Para realizar una interpretación fructífera de la Biblia en América Latina, ha sido necesario encontrar la clave hermenéutica que abre el sentido del texto escriturario para que el pueblo cristiano escuche la palabra contemporánea de Dios, convocándole a una hazaña liberadora cada vez más fecunda.

---

[5] Cf. I Cor. 2:2: "Me propuse no saber otra cosa entre ustedes sino a Cristo Jesús, y a éste crucificado" (BL). Este texto pone de relieve la importancia que tiene la cruz de Cristo para su fe y su ministerio apostólico.

[6] Jerjes Ruiz, *Una teología bíblica latinoamericana: pautas hermenéuticas.* Tesis del Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1977, inédita.

La teología latinoamericana ha encontrado su clave hermenéutica en el símbolo del Dios liberador que está presente en toda la Biblia. Descubre el valor que tiene para una reflexión contextualizada el proyecto liberador del pueblo hebreo que luchaba, bajo la jefatura de Moisés, por sacudirse el yugo del faraón egipcio. Es justamente en el seno de este proceso que los israelitas llegan al conocimiento de Yahvéh como su Dios, y le reconocen de ahí en adelante como Aquél que los liberó de la opresión. Nos dice sobre el particular el biblista argentino José Severino Croatto, que "el concepto de Dios en la Biblia es una relectura de la vivencia del éxodo" [7]. Es desde esa perspectiva que los hebreos aprender a leer la historia, que —a la luz de su fe— es historia salvífica, entendiéndose la salvación como el *conjunto de actos poderosos de Dios en orden a la liberación de su pueblo.*

La reflexión teológica latinoamericana advierte que el lenguaje de liberación atraviesa toda la Sagrada Escritura. En el Deutero-Isaías, el profeta anónimo del exilio babilónico proclama la promesa de Yahvéh de realizar un segundo éxodo para salvar a su pueblo cautivo en Babilonia [8]. Jesucristo, en el Nuevo Testamento, es paradigma de la actividad liberadora de Dios en la historia. Jesús define su vocación en términos inequívocamente liberadores. Viene a traer la buena nueva de liberación a los pobres, los cautivos, los ciegos y los oprimidos de la tierra [9]. De modo que, según las fuentes primarias de la fe, la *salvación significa liberación de toda forma de servidumbre, primordialmente del pecado, que es la raíz* de toda forma de cautividad, opresión, injusticia y alienación.

La teología latinoamericana es un formidable movimiento de reorientación y renovación de la fe y la pastoral. En la raíz de esta teología está una renovación hermenéutica. Por buen tiempo ha dominado en las iglesias de esta parte del mundo un método de interpretación bíblica emplazado en una concepción estática de la realidad, que impedía captar la historicidad y el dinamismo del mensaje bíblico. Esta hermenéutica conducía a la deshistorización de la fe, vaciándola de sus implicaciones liberadoras. Esta distorsión de perspectiva deriva de la instrumentalización del lenguaje y los símbolos cristianos por las clases dominantes, y crea una situación en que la teología se convierte en ideología, esto es, en justificación ideológica del orden establecido.

La nueva reflexión teológica intenta hacer una lectura de la Biblia, pero contextualizada, en función de la nueva experiencia histórica de los pueblos latinoamericanos. La Conferencia Episcopal de Medellín

---

[7] Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires: La Aurora, 1984, págs. 58 y 59. Añade: "Por eso también las instituciones, las fiestas, la crítica profética a la ruptura de la Alianza, el anuncio de un orden nuevo de justicia, la esperanza mesiánica, la proclamación de Jesús, recuperarán la 'memoria' del éxodo como contenido liberador".

[8] Cf. Isaías 52:4 ss.

[9] Lucas 4:16-22.

advertía signos que apuntan hacia el advenimiento de una nueva era en la historia de América Latina:

> Estamos en el umbral de una nueva época histórica... llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre... No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo, como un signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres hacia su vocación [10].

Hay señales irrecusables del despertar de una nueva conciencia crítica y revolucionaria de Nuestra América. Frente a una situación histórica marcada por la opresión, la injusticia, la pobreza extrema —de violencia estructural, verdadera situación de pecado—, se ponen en pie importantes sectores de nuestros pueblos, movilizados por una esperanza activa de liberación. Desde una experiencia histórica de maltrato, irrespeto a la dignidad humana y alienación, se levantan los pobres para asumir la responsabilidad de reconstruir una nueva historia latinoamericana. Las clases marginadas y destituidas, irrumpen dramáticamente para reclamar el derecho que tienen a un lugar digno bajo el sol. Surge Nicaragua, como signo de las posibilidades reales de vivir la fe desde dentro de un proceso revolucionario en el que los cristianos han estado presentes y activos.

Los teólogos latinoamericanos se esfuerzan por desarrollar una reflexión teológica que sea fruto de la manera como se vive y se piensa la fe en un contexto de opresión y de lucha por la liberación de los pueblos de Nuestra América. Este proyecto teológico constituye ciertamente una relectura de la Biblia siguiendo un método hermenéutico que toma seriamente no sólo el texto bíblico, sino también el "texto" de la realidad histórica latinoamericana.

En este proceso los cristianos se percatan de que el quehacer teológico exige, no solamente el rigor intelectual científico propios de una disciplina del saber, sino también un compromiso vital por la transformación del mundo. Exige también el análisis crítico de la realidad, para poner en evidencia los mecanismos ideológicos de la sociedad que cumplen la función de enmascarar y justificar el orden establecido. De lo contrario, la teología se convierte en instrumento de los intereses y en visión del mundo de las clases dominantes. Cuando la teología no actúa como instrumento eficaz de la práctica de la liberación se disuelve en discurso aséptico, intemporal y ahistórico. Es obligación ineludible de la teología hacer posible que la palabra de Dios resuene con plena libertad en nuestro mundo, para que la escuchemos y asimilemos como palabra contemporánea de Dios a los seres humanos de América Latina,

---

[10] Cf. (Segunda) Conferencia general del episcopado latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones.* Bogotá: Ediciones Paulinas, 1968.

como palabra liberadora de toda forma de alienación humana y distorsión de la vida humana.

Hoy los cristianos de Nuestra América tienen más clara conciencia de la realidad histórica en que les ha tocado vivir. Se saben inmersos en una situación de violencia institucionalizada, y a la vez de lucha esperanzada por la liberación. El esfuerzo por vivir la fe en un contexto como el suyo, los lleva a hacer una interpretación de la Biblia diferente de la que ellos estaban acostumbrados. No van al texto sagrado en búsqueda de principios eternos, intemporales y ahistóricos para aplicarlos a las situaciones concretas de la vida. Van a la Biblia, más bien, a encontrarse con la palabra liberadora de Dios que los convoca a participar más eficazmente en un proceso de liberación humana que ya está en marcha. La teología es la reflexión crítica sobre la praxis liberadora de los cristianos, a la luz de la palabra de Dios recibida en la fe [11].

2. El principio formal de la Reforma en una teología evangélica latinoamericana

El principio formal de la Reforma Protestante al proclamar la autoridad normativa de la Biblia en cuestiones de fe y práctica, tiene particular importancia para la reflexión de una comunidad evangélica que se propone llegar a una inteligencia más lúcida de la fe a partir de su contexto vivencial latinoamericano. Esto es así, porque los contenidos de la fe tienen como fuente primaria la revelación divina y las Sagradas Escrituras constituyen el testimonio originario de esa revelación. De modo que todo esfuerzo por esclarecer el contexto de la fe, nos obliga a releer y a interrogar el texto escriturario.

Pero, es preciso entender con claridad que la Escritura es un libro (o colección de libros: Biblia) condicionado por una variedad de factores histórico-culturales, como lo son toda obra literaria y todo documento histórico. Es decir, los escritos que componen la Biblia se producen dentro de contextos humanos específicos que hay que tomar en cuenta con rigor si queremos que el texto nos entregue su sentido. En nuestra época no puede prescindirse de un variado número de disciplinas para llegar a una comprensión más inteligente de los textos bíblicos. La aplicación consecuente del método histórico-crítico de investigación es

---

[11] En su obra *La liberación de la teología*, citada anteriormente, Juan Luis Segundo ofrece un análisis muy interesante de ese instrumento metodológico que se conoce como el "círculo hermenéutico". Este puede definirse como: "el continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de la realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente", pág. 12 . Ver también el Apéndice.

indispensable para el estudio científico y responsable de la Escritura hoy.

Toda lectura teológica de la Biblia tiene que ser necesariamente una lectura crítica que salvaguarde al estudiante de caer en el fundamentalismo literalista y, consiguientemente, en una ingenuidad teológica. La tentación de convertir a la Biblia en "objeto de fe" o en una especie de "papá de papel", conduce a una de las diversas formas de idolatría [12]. Desconocer la historicidad de la Escritura, es además un error metodológico; no conduciría nunca a una comprensión más genuina del Evangelio, ni a desarrollar un discurso teológico fecundo.

El estudio serio de la Biblia, exige el manejo de unos instrumentos exegéticos que iluminen *el significado* originario de palabras, frases idiomáticas, imágenes literarias y otras formas de expresión usadas por los autores bíblicos. Es necesario *situar* el texto en su tiempo y circunstancia precisos. Algunas ciencias culturales como la antropología, la arqueología, la etnología, la lingüística y otras disciplinas auxiliares, son de extraordinario valor en esta primera etapa de una lectura teológica de la Escritura.

Los estudios críticos de la Biblia han avanzado considerablemente en los últimos dos siglos. Valdría la pena mencionar siquiera algunas de las escuelas que han surgido como fruto de las ciencias bíblicas contemporáneas: la de las "fuentes literarias", la de "las formas histórico-literarias", la de "la redacción" y la de "la historia de la transmisión de las tradiciones", entre otras. En la actualidad tenemos a nuestro alcance una metodología de investigación que hace posible penetrar en el sentido del texto con mayor inteligencia e integridad intelectual.

Una reflexión teológica exigente tiene que estar informada por las ciencias bíblicas. Mayormente la teología evangélica, que mira a la Sagrada Escritura como la autoridad normativa de la fe y la vida, tiene que hacer el uso más diligente de aquellas herramientas que hagan posible comprender en la forma más clara y rigurosa, el mensaje central de la Biblia.

Es precisamente la comprensión del mensaje central de la Biblia lo que importa primordialmente en la reflexión teológica, particularmente si ésta se hace desde el contexto evangélico latinoamericano. Nos estamos refiriendo ahora a la segunda fase de la lectura bíblica, esa que llamamos hermenéutica o interpretación de textos; sin pasar por ella es imposible lograr la inteligencia más clara y pertinente del mensaje escriturario. Esa comprensión se alcanza al establecerse un diálogo en el que el lector interroga al texto, y él a su vez es interpelado por el *mensaje* del texto. En esta relación, indispensable en toda interpretación bíblica, el

---

[12] Cuando pretendemos poner en la Biblia la misma fuerza de confianza y certeza con que creemos en *Jesucristo el Señor*, estaríamos convirtiendo en absoluto un valor histórico y relativo. Esto es signo de idolatría, de la cual nos pone en guardia "el principio protestante". Cf. Paul Tillich, *La era protestante.* Buenos Aires: Paidós, 1963, págs. 12-14.

lector trae ya una *pre-comprensión* del mensaje bíblico; o sea, no va con la mente en blanco; va con supuestos de orden teológico, eclesial, socio-cultural, político, etc. Estos factores condicionan su forma de interrogar al texto. Pero en ese diálogo hermenéutico, el texto bíblico va condicionando también las interrogaciones del lector a medida que le va entregando su mensaje. Se trata de una relación dialéctica entre el teólogo y la Escritura, que no puede romperse si queremos hacer una reflexión teológica que sea fiel a la Biblia y que tenga pertinencia para el aquí y el ahora del teólogo, su comunidad eclesial y el contexto histórico cultural desde el que se hace teología.

Cuando vamos a la Biblia desde el contexto latinoamericano actual, nuestra lectura está condicionada, sin lugar a dudas, por la participación eclesial a que pertenecemos, tanto como por la experiencia histórica de nuestros pueblos. Como evangélicos, nos acercamos a la Biblia convencidos de que ella es Palabra de Dios, y por lo tanto, nuestra *norma normans* en cuestiones de fe y práctica. Por eso tiene importancia crucial la clara comprensión de su mensaje. Es la palabra que queremos escuchar *aquí* y *ahora* para vivir en obediencia y fidelidad a Jesucristo, y cumplir nuestra vocación evangélica latinoamericana.

En la Biblia, Dios nos habla su palabra a nosotros, haciéndose contemporáneo nuestro. Como lo hizo en tiempos de Abraham, de Moisés y los profetas. Nosotros sabemos un secreto que no conocieron los antiguos: el mismo Dios que habló por medio de los profetas nos habla hoy, mediante su Hijo Jesucristo. El es la palabra viviente de Dios, y de él dan testimonio las Sagradas Escrituras [13]. Por eso nos acercamos al libro sagrado con las certeza de que allí encontramos a Cristo. El es el centro de la Biblia. Es la llave que nos revela el sentido de la Escritura. El es la clave hemenéutica que nos permite interpretar el mensaje bíblico. Jesucristo, en el poder del Espíritu viviente, nos habla en la Biblia, hoy, la palabra latinoamericana de Dios.

La palabra de Dios es siempre una poderosa fuerza liberadora. Moisés y su pueblo conocieron la calidad liberadora de la palabra divina. Obedeciendo esa palabra, Moisés condujo al pueblo escogido de la cautividad egipcia a la experiencia histórica de la liberación. Los profetas proclamaban esa palabra que viene de la boca de Dios, para redimir a los seres humanos de la opresión y la injusticia. Jesucristo, la palabra vivente de Dios, habla y actúa decisivamente en la historia para redimir a los seres humanos del poder del pecado, raíz última de toda alienación y distorsión de la vida humana. En Jesucristo nos encontramos con el Dios liberador que hace suyas la luchas humanas contra todas las formas históricas del pecado. El nos convoca hoy a ser colaboradores suyos, anunciando la venida del reino de Dios y construyendo con él un mundo nuevo de amor y justicia.

---

[13] Rf. Juan 5:39: "Investigad las Escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna; ellas son las que dan testimonio de mí".

En la Biblia nos continúa hablando el Dios liberador que se hizo con nosotros en la persona de su Hijo. Cuando los creyentes de América Latina somos alcanzados por esa palabra, la recibimos como fuente genuina de salvación, generadora de vida y libertad. Por eso es que la Escritura tiene autoridad normativa para nuestra fe y praxis cristianas. Sin una lectura diligente del texto bíblico que nos permita llegar a la comprensión de su mensaje, no es posible hacer teología genuinamente evangélica.

Capítulo V

El criterio de validación del discurso teológico

Al definir la tarea de la teología como el esfuerzo de la comunidad creyente por alcanzar una inteligencia más lúcida de la fe, es indispensable plantear el problema de las normas o criterios de validación de los juicios teológicos. Esta es una exigencia propia de la teología como disciplina, es decir, como saber racional. Es también un reclamo existencial que la propia fe le plantea a la teología. Con este problema ha venido trabajando la reflexión teológica desde sus propios orígenes. En la historia del pensamiento cristiano se han propuesto diversos criterios, algunos de los cuales tendremos oportunidad de examinar críticamente en el presente capítulo.

Uno de los criterios propuestos quizás con mayor frecuencia, ha sido el criterio de autoridad, especialmente autoridad de tipo formal. En la Iglesia antigua, la teología tuvo la necesidad de utilizar un criterio material y otro formal. El primero era la regla de fe a partir de un antiguo símbolo bautismal que tenía por centro a Jesucristo. Junto a éste, la Iglesia había desarrollado una jerarquía de autoridades que garantizarían la transmisión del contenido de la fe en toda su pureza. Con el tiempo fue predominando la noción de que el contenido auténtico de la fe era aquello que la Iglesia, mediante sus autoridades legales, definía como doctrina correcta [1]. Así fue como la autoridad formal del magisterio eclesiástico llegó a imponerse como criterio de discernimiento teológico.

En la tradición católica el *magisterium*, en cuanto intérprete legítimo del *depósito de la fe*, es la autoridad más alta en el discernimiento teológico. Aunque es cierto que en las expresiones más fecundas de la teología católica el *magisterium* y el *depositum fidei* se mantienen en

[1] Paul Tillich, *Teología sistemática, op. cit.*, pág. 70.

tensión saludable y creadora, no es menos cierto que con más frecuencia predomina el criterio de la autoridad formal del magisterio eclesiástico.

Para el protestantismo fundamentalista, la Biblia, concebida como libro inspirado plenamente y literalmente infalible es el criterio de validación teológica.

En ambos casos la Biblia ocupa un lugar privilegiado. El *depositum fidei* que el magisterio eclesiástico interpreta, tiene como fuente originaria el mismo texto sagrado que el intérprete protestante tiene como autoridad máxima. Es interesante observar, además, que una tensión bipolar análoga a la de la teología católica se da entre los intérpretes y el mensaje de la Biblia en el campo del fundamentalismo evangélico. La diferencia básica entre una y otra teología radica en el método de interpretación bíblica de cada una de las partes. En el fondo, es el método hermenéutico lo que las distingue y las separa.

En lo que quizá sean más afines la teología católica (particularmente la más tradicional y conservadora) y su contraparte del protestantismo, es en que a pesar de sus diferencias de orden hermenéutico, ambas tienden a privilegiar un tipo de autoridad formal como criterio de validación en el discurso teológico.

En tiempos de la Reforma eclesiástica del siglo XVI, Lutero y sus seguidores emplazaron críticamente a la teología de la Iglesia Católica utilizando como criterio el llamado *principio material* de la Reforma, contenido en la fórmula *justificatio sola gratia, sola fide,* que para San Pablo en los tiempos apostólicos [2], y luego para Lutero, encerraba el contenido mismo del Evangelio. A partir de ese criterio material de origen novotestamentario, los reformadores enjuiciaban a la institución eclesiástica de su tiempo y cuestionaban su autoridad. Surge entonces una de las grandes crisis de la Iglesia occidental cuando, sobre la base de un criterio material (referente al contenido del Evangelio), se desafía la autoridad del *magisterium.*

La Reforma Protestante, temprano en su historia se vio precisada a recurrir también a un criterio formal de autoridad; despliega el principio de *sola Scriptura,* que junto al principio de *sola gratia* y *sola fide,* llega a ser el núcleo del mensaje evangélico protestante. Vale recordar que en la raíz de esas tres fórmulas latinas está una confesión de fe cristocéntrica: *solus Christus.* Tanto la proclamación de la gracia y de la fe *in locus iustificationis,* como la que proclama la autoridad normativa de la Biblia, tienen como base una interpretación cristológica de la fe cristiana. La manifestación excelente de la gracia de Dios se concretiza en Jesucristo y la salvación que él trae al mundo. La fe justificante no es otra que aquella que se abre para acoger a Cristo como Salvador y Señor. El contenido de la Biblia tiene como centro el Evangelio: la

---

[2] Lo que deseamos subrayar aquí es la prominencia que tiene en el pensamiento del Apóstol San Pablo la justificación de la gracia mediante la fe en Jesucristo.

buena noticia de la salvación gratuita por la fe en Jesucristo. Por lo tanto, Cristo y el Evangelio constituyen la clave para la comprensión de las Sagradas Escrituras. Como puede verse, en los tiempos de Lutero y los inicios de la Reforma Protestante, el criterio material y el criterio formal de la reflexión teológica se mantenían en una saludable correlación, que hacía posible el desarrollo de un pensamiento verdaderamente creativo y renovador.

La situación cambia en la época posterior a la Reforma. En el siglo XVII los teólogos (evangélicos) se sienten precisados a construir sistemas de teología evangélica para garantizar la pureza de la fe. Se va perdiendo entonces mucho del dinamismo y vitalidad de la fe reconquistada por los reformadores. El discurso teológico se desarrolla siguiendo un criterio formal centrado en la inerrabilidad de la Biblia. Los teólogos elaboran una teoría de la inspiración bíblica que no estuvo presente en el método hermenéutico de Lutero, ni en el de los demás reformadores originales. El interés mayor de los teólogos del siglo XVII parece ser el oponer a la autoridad del Papa, la autoridad de una Biblia infalible. El libro sagrado, como autoridad formal, garantiza —según esta perspectiva— la pureza de la doctrina del Evangelio. Ocurre entonces que el ímpetu vital de los reformadores por la *viva vox Evangelii,* se convierte en celo por la *pura doctrina* de la Biblia.

Nuevamente se impone en el discurso teológico un criterio de autoridad que nubla el contenido cristocéntrico de la fe cristiana. Tanto la vida de la fe de la Iglesia como el pensamiento que la expresa conceptualmente, pierden mucho del ímpetu vital de los tempranos años de la Reforma evangélica.

Como el interés principal del presente ensayo no es ofrecer una historia del pensamiento teológico, sino precisar algunas cuestiones referentes al criterio de validación teológica, debe indicarse que las consideraciones hechas en las páginas que anteceden se hacen en vista de la presencia de dos tipos de teología que han ejercido influencia muy significativa en el pueblo cristiano de Nuestra América: la católica y la protestante, particularmente la protestante de tipo fundamentalista. Es necesario enjuiciarlas con toda consideración y responsabilidad intelectual. Sin que ello implique en modo alguno ausencia de sentido crítico en el análisis del punto de mayor interés de este capítulo, que es el criterio de validación del discurso teológico.

Para los que hemos optado por ubicarnos en la perspectiva de la Teología Latinoamericana de la Liberación, la búsqueda de una norma o criterio de discernimiento teológico conduce a tomar en serio no sólo el texto de la Biblia, sino también el contexto vital desde donde se lee e interpreta el texto sagrado. Cuando el *Sitz im Leben* [3] de la fe y los pensamientos cristianos se toma como lugar teológico, el problema del

[3] Contexto vivencial.

criterio toma un nuevo sentido y plantea una problemática nueva a la reflexión teológica. Creo que ya hemos anticipado algunos de esos elementos en capítulos anteriores, particularmente en el que se refiere al problema hermenéutico.

Esta perspectiva teológica toma en serio el que la fe cristiana tiene como contenido la verdad revelada, y que de ella vienen los criterios últimos de discernimiento teológico. Pero advierte que la revelación de Dios ocurre en el tejido de la historia humana; la Verdad revelada es fundamentalmente *acontecimiento*. El Verbo encarnado[4] es el acontecimiento por excelencia de revelación. El es la palabra viviente de Dios dirigida a los seres humanos en las postrimerías de los tiempos; el don de gracia que es acogido en la fe por los cristianos. Jesucristo es, pues, el criterio último de discernimiento del discurso teológico [5]. Expresado de otra forma: la norma última de la teología es el Verbo encarnado, la palabra viviente de Dios acogida en la fe de los cristianos.

Ya se ha afirmado en páginas anteriores que la fe no es autógena; siempre tiene como fuente al Dios que se nos ha revelado en Jesucristo. No puede separarse, pues, la fe de los creyentes de su contenido y fundamento. La revelación y la fe son correlativas. Eso obliga a tomar aún más seriamente la historicidad de la Verdad revelada y la del acto de fe que la recibe como don de gracia. Esa percepción nos ayudará a definir con mayor precisión el criterio de validación del discurso teológico.

En el contexto bíblico, la noción de verdad difiere fundamentalmente de la que dominó en el pensamiento filosófico griego. En este último, la verdad está relacionada con la esencia de las cosas, y el conocimiento se define como correspondencia entre el intelecto y la cosa. En el mundo semita de la Biblia, el término que se usa para *verdad* sugiere una relación entre personas que se ubica en el plano de la historia concreta. El término hebreo implica *firmeza, fidelidad, confiabilidad, lealtad.* En la Biblia, el concepto de Verdad se asocia con los términos de promesa y cumplimiento. Dios es verdadero y confiable porque permanece fiel y cumple la promesa hecha a su pueblo. La fe es confianza en esa fidelidad del Dios de la promesa, que nunca defrauda a los seres humanos. Cuando Jesús dice de sí mismo: "Yo soy la verdad", quiere asegurarnos que su vida toda, su obra y su palabra, son el cumplimiento de la obra del Padre [6].

---

[4] Rf. Juan 1:14a. "Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros...".

[5] En un texto muy sugestivo, nos dice Gustavo Gutiérrez: "La verdad que la inteligencia de la fe intenta profundizar y conocer en todas sus exigencias para el creyente es Jesucristo mismo. El es la norma suprema del discurso teológico en la medida en que lo es de toda nuestra vida. Hacer nuestra su práctica, hacer nuestro su camino en la historia, amar como El nos amó, es la condición ineludible de una correcta reflexión sobre la fe, don de Dios". *La verdad los hará libres.* Lima: CEP, 1986, pág.147.

[6] *Ibid.*, págs. 132-133; también Raúl Vidales, "Criterio en torno al método" en: *La nueva frontera de la teología en América Latina.* Salamanca: Sígueme, 1977, pág. 45.

En el cuarto evangelio, Jesús llama a los judíos que habían creído en él a hacerse verdaderamente sus discípulos para llegar a conocer la Verdad que hace verdaderamente libres a los seres humanos. Se desprende del texto según San Juan [7] que para el Señor, la Verdad no es un objeto conceptual que se valida en el mundo del pensamiento puro, sino una persona histórica —situada y fechada— que lleva a su cumplimiento la promesa de Dios, el Padre. El contenido de esa promesa es la liberación plena de los seres humanos; particularmente, liberación de la esclavitud del pecado, raíz de toda forma de distorsión y alienación de la vida humana. Jesús irrumpe en la historia como la Verdad liberadora. Para conocer esa Verdad hay que comenzar por hacerse discípulo de Jesús, guardando siempre su palabra. El acceso al conocimiento de la Verdad, no es otro que el camino del seguimiento de Jesús. Ser verdaderamente su discípulo, es asumir la práctica de Jesús en una relación de confianza y obediencia filial al Padre y de amor sacrificial por los otros seres humanos.

El seguimiento de Jesús es la práctica histórica de la fe de los cristianos. Es punto de partida de la vida cristiana, y punto de partida indispensable de la genuina teología. Es en el camino del seguimiento (*sequela Christi*), que vamos discerniendo con mayor precisión los contornos de la Verdad revelada en Jesucristo. Porque, como ya se ha visto, no se trata aquí de una Verdad puramente conceptual más o menos sugestiva, sino de la realidad de Dios que se ha encarnado en la historia y continúa historizándose en la vida de los que han sido alcanzados por ella y viven para "obrar la Verdad". Esa Verdad revelada, acogida en la fe, es la que provee el criterio último de discernimiento teológico.

En el camino del seguimiento de Jesús, vamos conociendo que la fe es *praxis* de liberación; compromiso para la transformación liberadora de la vida humana. Porque esa es la forma auténtica de vivir la fe que opera en el amor [8]. Ese fue el camino que siguió el Señor desde su proclama programática en la Sinagoga de Nazaret, al inicio de su ministerio público [9]. La suya siempre fue práctica liberadora al identificarse con los pobres, oprimidos, marginados, acogiéndolos en su amor. Los beneficiadores de la *praxis* de Jesús despertaron a una nueva conciencia de su dignidad humana, de su valer como hijos e hijas de Dios, beneficiarios de su amor y sujetos de la historia.

En la literatura joánica del Nuevo Testamento se subraya reiteradamente que la Verdad se verifica en la práctica. No es en el mundo de las ideas puras, sino en el mundo de la historia que se verifica si la

---

[7] Rf. San Juan 8:31b-32: "Si os mantenéis fieles a mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (RV).

[8] Rf. Gálatas 5:6: "Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino solamente la fe que actúa por la caridad (amor)".

[9] Lucas 4:16-21.

verdad está en uno. "El que quiera *hacer la voluntad de Dios* se dará cuenta si mi enseñanza viene de El" [10]. También se afirma: "Pero el que obra la verdad, va a la luz para que quede de manifiesto que sus obras están hechas según Dios" [11]. En la primera Epístola de San Juan aparece el mismo énfasis: "Hijitos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad. En esto conocemos que somos de la verdad" [12]. En el mundo de la Biblia, la Verdad tiene estructura histórica. No puede separarse de la práctica. Como tampoco puede separarse de la fe (que acoge la Verdad revelada) en las obras de amor. Porque es siempre en la *praxis* liberadora, en la práctica del amor, que la fe se verifica en el mundo.

La práctica del amor fue la nota sobresaliente en el ministerio público de Jesús. Su prédica y enseñanza, tanto como los actos de sanación y gestos de solidaridad con los destituidos del orden social y religioso, formaban una sólida unidad orgánica en la agenda misionera de Jesús. Hizo de las prostitutas, los publicanos y "pecadores", beneficiarios privilegiados de su amor.

Al acogerlos en comunión fraternal, Jesús estaba concretizando en *praxis* histórica la verdad liberadora de Dios. Y convocando a sus seguidores a ser colaboradores suyos en la construcción del nuevo mundo de Dios, que es el Reino de la Verdad.

Jesús nos llama hoy con urgencia a la militancia de la fe; a asumir un compromiso radical por la Verdad. Nos urge a movilizarnos para participar junto a él y todos los hombres y mujeres de buena voluntad, en un movimiento agresivo de amor y solidaridad por los pobres y todos los que sufren opresión o injusticia en nuestra América Latina.

Es, precisamente, en el camino, desde el compromiso de solidaridad con los pobres y maltratados de este mundo, que se va articulando el criterio de validación de los juicios teológicos. En esta tarea no puede prescindirse de los instrumentos de análisis que permiten hacer una lectura científica de la sociedad en que viven el pobre y el oprimido. Las ciencias sociales proveen a la teología este valioso recurso metodológico. Entonces está en condiciones de descubrir dónde radica la causa de la pobreza extrema, la explotación económica y la marginación de grandes sectores populares del mundo latinoamericano. Esta lectura del "texto" de la realidad histórica, permite poner en evidencia aquellos mecanismos ideológicos que ocultan y justifican un orden de cosas que conspira contra la vida y mantiene vigente el dominio de la muerte. Emplazados en la experiencia del mundo de la pobreza y solidarios con el pobre en su lucha por la justicia, los cristianos cuestionan un sistema basado en la injusticia y la opresión. Hacen la denuncia profética de las relaciones estructurales que le vedan a la mujer y al hombre lati-

---

[10] Juan 7:17b.
[11] Juan 3:21.
[12] I Juan 3:18 y 19b.

noamericanos el acceso a una vida digna y abundante. Y se comprometen a forjar una nueva manera de ser persona y a construir una sociedad más justa, más fraterna y más humana.

Desde la *praxis* de liberación, la fe va descubriendo la carga liberadora del Evangelio. Y puede hacer una relectura de la Biblia para encontrarse con el Cristo liberador, que le facilita un entendimiento más rico y más fecundo de la Palabra de Dios. Esa nueva comprensión del texto bíblico le hará posible a la fe realizar una *praxis* cristiana más eficaz en el proyecto de liberación humana que está en marcha en América Latina. Y en todo este proceso de reflexión teológica encuentra en Cristo su criterio último de discernimiento. Ya que él es el paradigma fundamental de la *praxis* cristiana, y mediante él se alcanza la comprensión más lúcida de la fe, que es el objetivo primordial de la teología cristiana.

Capítulo VI

Una espiritualidad evangélica latinoamericana

Los cristianos de América Latina formamos parte de unos pueblos configurados por una circunstancia histórica, de la cual nosotros —como comunidades de fe y testimonio— no podemos hacer abstracción. A partir de esa circunstancia concreta interrogamos a la Biblia y a los contenidos de la fe, con la esperanza de escuchar la palabra latinoamericana de Dios que ilumine el sentido de nuestra presencia en esta hora decisiva para América Latina. Creemos en un Dios viviente que se revela en el acontecer histórico, y es aquí, en el contexto latinoamericano, que anhelamos escuchar su palabra hoy, ya que la Palabra de Dios es siempre palabra contemporánea de los seres humanos.

Al escrutar los signos de los tiempos de esta América nuestra, se destaca un dato impresionante: el despertar de una nueva conciencia. Los hombres y mujeres reivindican su dignidad como hijos e hijas de Dios y, consiguientemente, protagonistas de la historia. Manifiestan una enérgica voluntad de lucha por la liberación, por tomar en sus manos las riendas de su destino histórico para crear un orden nuevo. Estos son tiempos de ruptura con un pasado de explotación y miseria, y de esfuerzo esperanzado por construir una sociedad más digna de los hijos de Dios.

En este momento de *kairos,* los cristianos somos convocados por la Palabra de Dios a participar de esa forma de existencia que la Biblia llama "vida en el Espíritu". Se nos reclama con urgencia incorporarnos *a* y vivir *desde* la nueva realidad inaugurada por el Espíritu de Aquél que levantó a Jesucristo de entre los muertos. El mismo espíritu de resurrección nos comunica hoy esa forma de vida que se manifestó plenamente en Cristo Jesús. El Señor de la vida nos llama a renacer a una nueva forma de espiritualidad.

El punto de arranque de esa espiritualidad es la justificación que Dios nos otorga gratuitamente y nosotros recibimos en la fe. Dios ha venido a encontrarse con nosotros y nos acepta incondicionalmente. Nos acoge, nos llama a vivir confiadamente en la gracia de nuestro Señor Jesucristo. No se trata de una gracia barata, sino de aquella que le costó a Dios la propia vida del Hijo de su amor. Ella reclama nuestra vida total, que ya no nos pertenece, pues la hemos ofrecido en la entrega cordial de la fe. Si hemos sido justificados y vivimos en la gracia y el perdón, no podemos menos que reconocer con el Apóstol Pablo:

> Estoy crucificado con Cristo, y ahora no soy yo el que vive, sino Cristo el que vive en mí. Sigo viviendo en la carne, pero vivo con fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí.

Justificados por la gracia, el Espíritu nos ha hecho hijos adoptivos de Dios. El Señor ha redimido nuestra dignidad humana distorsionada por el pecado. Y hemos sido liberados para el amor eficaz y para la acción creadora. Nos mueve ahora la dinámica del Espíritu viviente. Somos libres para construir una nueva humanidad inscrita en la órbita de "la nueva creación".

Uno de los imperativos de "la vida en el Espíritu" es el crecimiento. Somos llamados a crecer en la gracia: en la fe, en el entendimiento de la voluntad de Dios, en la práctica del amor. El Apóstol Pablo exhorta a los fieles a ser transformados por una renovación del entendimiento que nos permita discernir la voluntad de Dios. Esa transformación supone una intransigente resistencia al molde de este siglo. Nos exige un compromiso de lucha contra el esquema del presente orden.

El crecimiento en la "vida en el Espíritu" conduce inevitablemente a un compromiso vital con la Verdad. En este contexto preciso, lo opuesto a la Verdad no es el error, sino la injusticia. Servir a la Verdad en América Latina, significa identificar con nombres y apellidos las formas históricas de la injusticia.

El modelo de espiritualidad que ha dominado por siglos en las iglesias ha impedido, a veces, desenmascarar esas estructuras de injusticia, incapacitándonos para participar efectivamente en proyectos de liberación humana. Refugiados en una piedad intimista y una espiritualidad desencarnada, los cristianos hemos estado ausentes de la lucha por la justicia. La Palabra de Dios nos llama hoy a renacer a una forma de vivir la fe que nos permita leer con discernimiento el "texto" de la realidad de Nuestra América. Para que podamos hacer la denuncia profética: enjuiciando a la luz de la Palabra de Dios la relación de dependencia y dominación que estrangula la vida y esperanza de nuestros pueblos.

Una función de nuestra teología ha de ser la liberación del lenguaje religioso, el cual han instrumentalizado los sectores dominantes para justificar y consolidar el *statu quo*. Se impone la desideologización de

la fe para que ésta no se convierta en opio del pueblo, sino en instrumento eficaz de liberación. Cumple a esta teología desocultar los elementos ideológicos presentes en los medios de comunicación, y denunciar el proceso de desinformación que sufren los pueblos por parte de las agencias internacionales de prensa.

Nuestra imaginación teológica debe estar informada por las ciencias humanas, de modo que el pensamiento cristiano pueda mantener una consecuente postura crítica que lo salvaguarde de realizar una función legitimadora del orden presente, y pueda convertirse en fuerza propulsadora de los cambios sociales exigidos por la situación de los hombres y mujeres de América Latina.

Crecer en la vida del Espíritu significa vivir en plena solidaridad con los pobres y despojados de la tierra. Implica hacer causa común con los que nada tienen porque otros lo poseen todo. Significa hacernos prójimos de los maltratados, arriesgando la propia comodidad y aun la vida propia, como el samaritano de la parábola bíblica. Vivir y crecer en la gracia exige tomar partido a favor de aquellos por quienes el Señor tomó partido y los llamó bienaventurados. Y hagamos que esa solidaridad vaya más allá de los pronunciamientos retóricos. Debe conducir a la militancia enérgica contra las estructuras demónicas que causan la pobreza, la injusticia racial y cultural, y toda forma de menoscabo de la dignidad humana. Entonces habrá llegado el momento de anunciar a nuestros hermanos: "A ustedes ha llegado el Reino de Dios".

La espiritualidad a que me refiero tiene un costo altísimo, pero ineludible: el sufrimiento, la persecución, y hasta la muerte: todo aquello que asociamos con la imagen de la cruz. Es hora ya de entender el sentido pleno de ese símbolo, rescatándolo de la cautividad de un espiritualismo individualista para vivirlo en su dimensión social e histórica; es decir, con referencia concreta al hoy de nuestra América Latina. Al tomar la cruz en esa forma, no marchamos solos. Estamos rodeados de una nube de testigos: Camilo Torres; Oscar Romero; el obispo Angelleli; los jesuitas de El Salvador; Noel Vargas, pastor apostólico de Nicaragua; David Vargas, pastor luterano de El Salvador; María Cristina Gómez, laica bautista salvadoreña; Mauricio López, metodista argentino; junto a otros pastores y seglares católicos, pastores y fieles evangélicos de diversas confesiones; además, muchos mártires anónimos, algunos de los cuales no se han identificado explícitamente con la fe cristiana, si bien han aceptado como los otros el precio de la cruz por su acción solidaria con los pobres y oprimidos de la tierra.

Los sacerdotes nicaragüenses que se enfrentaron a la sanción eclesiástica por haber hecho causa común con su pueblo, viven también a la sombra de la cruz. También asumen la cruz las comunidades eclesiales de base que han elegido permanecer fieles al compromiso de solidaridad con los pobres, enfrentándose decididamente a la represión política y a las presiones de una jerarquía que ha optado por los opresores y le ha dado la espalda a los humildes y ofendidos.

Es grato pensar que los cristianos no han estado ausentes de este despertar de conciencia de hombres y mujeres de Nuestra América. No han rehusado hacer su opción por los pobres. Ni han desdeñado vivir a la sombra de la cruz, el signo que identifica a los que han renacido en Jesucristo y crecen en la gracia del Espíritu.

La vida en el Espíritu tiene una dimensión escatológica. Cobra sentido más pleno, cuando tomamos conciencia del tiempo que vivimos. La era mesiánica —el nuevo orden de Dios— ha irrumpido en este mundo. "Ya el tiempo es cumplido". El Espíritu de Dios, que llenó la vida de Cristo, ha roto la barrera que separaba nuestro tiempo del futuro de Dios. Vivimos nuestro presente desde el futuro, en el horizonte de la esperanza. Las obras de amor y solidaridad humana, por ejemplo, sobreviven el tiempo cronológico, pues son signos del futuro de Dios que se ha hecho presente en Jesucristo. Nosotros hemos sido incorporados por el Espíritu al cuerpo de Cristo, y vivimos desde la nueva realidad que se ha actualizado en el acontecimiento del Hijo de Dios. Emplazados en la nueva esperanza, podemos participar en la construcción de una nueva realidad en América.

Vivir por esperanza no significa aguardar pasivamente el *fiat* divino, que venga desde el cielo mítico a edificar "la ciudad del hombre". Es actuar como artesanos de una nueva humanidad, desde la fe en la promesa de Aquél que tiene poder para hacer nuevas todas las cosas. Esta es una esperanza viva, una acción emplazada en una esperanza que tiene estructura histórica.

La esperanza es lo opuesto a la *resignación,* porque esta significa conformidad pasiva a las cosas-como-están. Acepta la realidad como un *fatum,* en vez de verla como un *datum.* La resignación niega el carácter histórico de la realidad. No deja lugar para la acción transformadora del ser humano sobre el mundo. Concibe éste como una realidad ya hecha, terminada y cerrada a toda posibilidad de cambio significativo en su estructura esencial. La esperanza, por el contrario, nos permite percatarnos del carácter histórico, fragmentario e inconcluso del mundo, y que exige la acción libre y responsable del ser humano para llevarlo a su plenitud.

Vivir en esperanza, es vivir del futuro y hacia el futuro en el presente. Para el cristiano significa vivir desde el ángulo visual del reino venidero de Dios. Es vivir por anticipado la victoria sobre poderes hostiles y estructuras de maldad. Es un vivir polémico y militante, contra aquellos elementos de la realidad presente que le niegan posibilidades de futuro a la vida. Vivir en esperanza es la forma más significativa de participar en lo que Paul Lehmann ha llamado "la política de Dios: el proyecto de hacer y mantener humana la vida del hombre en el mundo".

Vivir por esperanza en América Latina, hoy, significa hacer una opción por la vida frente a las estructuras generadoras de la muerte. Se trata de una esperanza activa que empuja a una solidaridad militante con los pobres y oprimidos en un proceso de transformación radical de

la vida humana en Nuestra América. Nos hacemos solidarios de los pobres y oprimidos, en la medida en que estemos dispuestos a asumir una opción política que tenga como contenido un proyecto de liberación.

En el contenido de las que José Martí llama "nuestras dolorosas repúblicas americanas", es difícil concebir un proyecto de reivindicación humana que no conduzca a una forma de socialismo. No estoy pensando en el modelo soviético o el que se impuso en los países de Europa Oriental, ni siquiera en el modelo cubano; pero sí en una forma de organizar la economía que ponga los medios de producción al servicio de los miembros de la comunidad. Ninguna transformación política que no logre alterar de raíz las estructuras sociales de nuestros pueblos, será efectivamente liberadora. Sólo cuando se logre la socialización más amplia de las relaciones de producción, se generará la conciencia solidaria que irá creando una comunidad más justa, más fraterna y más humana.

Me parece que el camino de la paz en América Latina conduce al socialismo: un socialismo criollo, afín a las realidades históricas de los pueblos americanos.

El tema de la paz tiene pertinencia especial cuando tocamos el problema de la lucha por la liberación. Porque la lucha por la liberación implica, necesariamente, la participación en un proyecto revolucionario. Y muchos de nosotros estamos acostumbrados a asociar la revolución con la violencia y la efusión de sangre. Estamos entroncados en una tradición cultural —la llamada occidental y cristiana— que suele preocuparse solamente por un tipo de violencia: la que desatan los oprimidos contra los opresores, y desconoce la violencia estructural: aquella carga de violencia generada por la organización injusta de la sociedad. Esa es la "violencia institucionalizada"; una "situación de pecado" que "conspira contra la paz". Es la forma de violencia responsable por la muerte de tantos niños, adultos y ancianos, mujeres y hombres, que carecen de alimentación adecuada y no tiene acceso a los recursos médico-hospitalarios.

En lo que toca al tema de la paz, es necesario señalar que una hermenéutica emplazada en el idealismo filosófico, nos ha vedado el acceso a una comprensión más rica del término bíblico. En el Antiguo Testamento, el vocablo hebreo *shalom* tiene una gran riqueza semántica. El uso común de la palabra en los saludos se refiere al bienestar, la salud y la prosperidad de la persona saludada. Ese es el contenido básico que tiene el término *shalom* en la bendición aarónica (Números 6:24-26). En el Nuevo Testamento, el vocablo *eirene* mantiene el contenido del *shalom* del Antiguo Testamento, matizado por la asociación de la paz con la salvación escatológica que Dios otorga mediante su Hijo Jesucristo. En este último sentido, la paz está asociada con "la nueva creación" y "la reconciliación". En la Epístola a los Efesios se habla de la *paz* que Dios ha establecido mediante Jesucristo entre judíos y gentiles, al constituirlos en un solo pueblo que tiene acceso conjunto a Dios.

En fin, en el contexto de la Biblia, el concepto de paz tiene como contenido básico una condición de suficiencia y plenitud de la vida que son necesarias para que una sociedad o una persona lleguen a ser verdaderamente humanas.

En el horizonte bíblico, la paz se concibe como gracia; forma parte de la promesa de Dios a su pueblo. Es un elemento integral de la esperanza mesiánica proclamada por los profetas. Es la paz que Jesús ofrece a sus discípulos la víspera de la pasión. Pero el contenido bíblico del símbolo no excluye, sino exige, la participación del ser humano en un proyecto histórico en favor de la justicia que permita a los seres humanos abrirse a Dios para recibir el don de la paz.

El Dios que nos hecho renacer por el Espíritu nos llama a ser hacedores de la paz. No ciertamente la paz de los sepulcros que han conocido tanto tiempo los pueblos latinoamericanos, sino la paz que va asociada con la justicia y exige militancia por la justicia. No es la paz que brota de la muerte y es negadora de la vida, sino aquella paz que tiene como contenido la vida plena.

La vocación a ser artesanos de la paz nos compromete a participar con todos los hombres y mujeres de buena voluntad en la construcción de una comunidad humana, donde se reconozca y respete la dignidad de todo ser humano y su derecho fundamental a la vida. Una comunidad justa e igualitaria será aquella en que los pobres tengan el pan de cada día, disfruten de vivienda adecuada, del derecho a la educación y la cultura, y tengan acceso a los recursos médico-hospitalarios. Y donde se reconozca además, el derecho inalienable de todo hombre y toda mujer a participar en las decisiones colectivas que afecten fundamentalmente sus vidas. En ese proyecto de promoción humana, no pueden estar ausentes los cristianos de América Latina.

Se nos convoca para una faena comprometida y riesgosa. Nada menos que a asumir plenamente el discipulado cristiano —el seguimiento de Jesús— en el proceso de liberación humana que está en marcha en Nuestra América. Ese es, a mi modo de ver, el contenido auténtico de una espiritualidad evangélica latinoamericana.

Capítulo VII

Notas para una teología evangélica latinoamericana

Al iniciar el presente capítulo de este ensayo de *Introducción a la teología,* quiero precisar el significado de la palabra *evangélica* que aparece en el acápite. El término no debe entenderse en un sentido estrictamente confesional. No se refiere única y exclusivamente a uno de los sectores en que está dividido históricamente el cristianismo. Se refiere más bien al núcleo mismo de la fe cristiana, esa fe que han recibido, viven y confiesan los cristianos de América Latina. Al hablar de *teología evangélica* nos referimos a una teología inspirada por el Evangelio, y una teología que asume como tarea primordial reflexionar críticamente sobre la práctica histórica de la fe a la luz del contenido del Evangelio.

Al ocuparnos de los caracteres fundamentales de una teología evangélica latinoamericana, es propio señalar la necesidad de construir esta teología sobre un fundamento bíblico. Desde una experiencia histórica de opresión e injusticia y de lucha por la liberación, la fe acoge la palabra de la Biblia como historia salvífica: esto es, historia de liberación frente a toda forma de alienación y distorsión de la vida humana. Es tarea de la reflexión teológica, discernir la presencia del mismo Dios liberador de la Biblia en los procesos de humanización que están en marcha hoy en Nuestra América.

Cumple a la teología, desocultar el verdadero rostro de Dios en un mundo en el que las clases dominantes han logrado servirse de los símbolos de la fe para justificar y consolidar un sistema de violencia estructural que conspira contra la paz. Es tarea prioritaria de la reflexión teológica, devolver a los pobres y oprimidos el Dios de Moisés que oyó el clamor de su pueblo cautivo en Egipto, y acudió a liberarlo con mano fuerte y poderosa. Para que los humillados y ofendidos de esta parte del

mundo, le reconozcan como Aquél que inspira, guía y lleva a su consumación el proyecto de liberación latinoamericano, hoy.

Debe la teología asumir la responsabilidad de *revelar* a nuestros pueblos *el Dios* que actúa decisivamente en los acontecimientos humanos, tomando siempre partido en favor de los humildes y maltratados, y en contra de los grandes y poderosos. El Dios de la Biblia no es un ser impasible que permanece neutral en los conflictos de la historia. Del mismo modo que luchó contra Faraón por la liberación de su pueblo, vuelve hoy su rostro contra los opresores y desnuda su brazo para establecer el derecho a la vida de los que han sufrido el flagelo de la injusticia.

Este Dios de la *Biblia* es *juez* y *Señor de la historia*. Guía el proceso del devenir a su *culminación*. En la plenitud de los tiempos envió a su Hijo para establecer su morada entre los seres humanos, y hacerse uno con nosotros; asumió plenamente la condición humana y trabó su mano con la nuestra para conducirnos al cumplimiento de nuestra vocación. Se hizo solidario de nuestras luchas, de nuestros dolores y de nuestras esperanzas. Puso en evidencia el pecado como la raíz última de la injusticia y de todas las desdichas humanas. Llevó sobre sí mismo el peso de nuestro pecado, y murió por nosotros y para nuestra salvación. Pero fue levantado de entre los muertos por el Espíritu de Resurrección, para proclamar la victoria decisiva sobre los poderes hostiles que intentan retardar el reino de Dios y frustrar los propósitos divinos. El Dios del triunfo pascual —solidario de nuestra suerte— está presente como sujeto activo en medio de los conflictos que se desatan en el seno de la historia. Dirige la lucha de la luz contra las tinieblas, la vida contra la muerte y la verdad contra la injusticia.

Una teología evangélica auténtica es capaz de señalar sin ambigüedades que el Dios que se hizo carne, se hace contemporáneo nuestro en la historia latinoamericana de hoy. Participa en la dinámica de los movimientos populares que cuestionan el orden social presente y se movilizan para constituir una sociedad nueva, solidaria y fraterna. Una sociedad basada en la justicia y la igualdad para todos los seres humanos, bajo la soberanía de Jesucristo, juez y Señor de la historia.

Cumple entonces a esta teología interpretar los signos de los tiempos, a la luz del testimonio bíblico, sobre los actos poderosos de Dios en la historia de Israel en la antigüedad y, luego, la vida y la obra de nuestro Señor Jesucristo. Entonces, desde la experiencia de opresión y lucha liberadora, los hombres y mujeres de esta región del mundo podrán escuchar y acoger con regocijo y esperanza la palabra lainoamericana de Dios.

No puede concebirse una teología evangélica latinoamericana que no sea genuinamente pastoral. De lo contrario, vendría a ser un ejercicio académico, lujo que no podrían gastarse los cristianos pobres del Tercer Mundo. Lo que se persigue es el esclarecimiento racional del Evangelio acogido en la fe de los cristianos de América Latina. La teología debe

hacerse a partir del esfuerzo de las comunidades de fieles por vivir el compromiso evangélico en su particular contexto histórico. De modo que la pastoral tiene que ser el punto de partida de la reflexión teológica, y esta última debe estar orientada siempre hacia el desarrollo de una pastoral más eficaz y más genuinamente evangélica.

La teología es un ejercicio de reflexión crítica sobre la *praxis* cristiana a la luz de la fe. En la medida en que mantenga su criticidad, se irá legitimando como saber racional y rendirá un servicio eficaz a la pastoral. La reflexión teológica tiene la responsabilidad de evaluar críticamente la acción pastoral triunfalista, emplazada en una teología de gloria, que ha dominado la vida eclesial latinoamericana, tanto católica como protestante. Con harta frecuencia ha estado ausente el espíritu de la cruz. La resistencia de la Iglesia a asumir la forma de sierva, y su tendencia a glorificar las estructuras institucionales, han lastrado muchas veces el proceso evangelizador. La renuencia de la Iglesia a encarnarse en la realidad histórica para actuar dentro de ella en función de sal y levadura, ha impedido la penetración profunda y transformadora del Evangelio en las sociedades latinoamericanas. Muchas veces se ha optado por el camino más fácil y tentador de acomodarse "al esquema de este siglo que pasa" [1], en vez de seguir el camino difícil y riesgoso de la Cruz.

Es preciso anotar, sin embargo, el surgimiento en los últimos años de una nueva faz de la Iglesia en la América Latina: una Iglesia más solidaria con los sectores populares más humildes y defensora de sus derechos humanos, particularmente el derecho fundamental a la vida. Es un modelo de Iglesia menos triunfalista, una Iglesia que se va concibiendo más y más a sí misma como comunidad de pobres al servicio de los pobres de la tierra.

En el catolicismo romano y en las diversas confesiones protestantes, va creciendo el número de pastores y fieles comprometidos con un proceso histórico de reivindicación humana como forma auténtica de vivir el Evangelio. Se han convertido en la voz de los que no tienen voz [2]. Han hecho causa común con los hombres y mujeres destituidos del orden económico y social. Monseñor Romero en El Salvador, el obispo Angelleli en Argentina, el pastor Noel Vargas en Nicaragua, y otros pastores y seglares —tanto católicos como protestantes—, han sellado ya con sangre martirial el testimonio de fe de la nueva Iglesia que nace en América Latina.

Las comunidades de base que han ido surgiendo en Brasil, Ecuador, Nicaragua y otros países de continente, constituyen un nuevo acontecimiento eclesial grávido de esperanzas. Es una "eclesiogéne-

---

[1] Parafraseando a San Pablo en Romanos.

[2] *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero.* Introducciones, comentarios y selección de textos de J. Sobrino, J. Martín Baró y R. Cardenal. San Salvador: UCA Editores, 1980.

sis" [3], una reinvención de la Iglesia y una nueva manera de vivir y entender el Evangelio.

Los cristianos en las comunidades de base, asumen su función de fermento renovador del resto de la sociedad. Como bien ha observado Leonardo Boff, los núcleos eclesiales

> ...significan una diáspora cristiana en el tejido social... Generan una mística de ayuda mutua, ensayan en concreto una nueva forma de convivencia social en contraposición a la sociedad burguesa [4].

Desde esta nueva perspectiva, la reflexión teológica realizará una función crítica y a la vez constructiva. Ha de examinar con todo rigor el nuevo modelo de vida eclesial, para ver que la praxis cristiana sea más orgánica a la realidad latinoamericana y esté más vitalmente arraigada en el Evangelio. Hará el esfuerzo máximo por discernir nuevos modelos de pastoral que promuevan una más efectiva identificación de los cristianos con los sectores más humildes, la más amplia solidaridad con su experiencia de pobreza, y el aliento de su esperanza de liberación.

Si ha de servir con fidelidad a la Palabra de Dios, la teología debe tomar en serio su función profética. Hará la denuncia de la Iglesia, de la sociedad y del discurso teológico, en la medida en que éstos se conviertan en estructuras retardatarias del reino de Dios. Hará la crítica profética de aquellos mecanismos presentes en el orden establecido, que distorsionan la vida humana y hacen resistencia a los propósitos divinos.

La teología evangélica latinoamericana estará muy atenta a los signos de los tiempos. Para discernir el movimiento del Espíritu, aquí y ahora, e interpretar su significado a la luz de la Palabra de Dios. Entonces estará en condiciones de hacer el anuncio evangélico de salvación a todo ser humano, y a todo el ser humano. Y de proclamar la esperanza de paz con justicia porque ya tenemos con nosotros las primicias del reino venidero. Cobran actualidad, entonces, las palabras de Jesús al iniciar su ministerio público en Galilea: "Se ha cumplido el tiempo. El Reino de Dios está cerca. Conviértanse y crean en la Buena Nueva" [5].

La teología latinoamericana, para ser genuinamente evangélica, debe tener como supuesto indispensable la experiencia de la Cruz. Para interpretar la vida y acción pastoral de la Iglesia desde ese preciso ángulo visual. Entonces, vamos descubriendo al Dios verdadero, no en el plano de las especulaciones metafísicas, sino en el mundo concreto de la historia. Lo encontramos particularmente en la humildad del pesebre

---

[3] Cf. Leonardo Boff, *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1980.
[4] *Ibid.*, pág. 67.
[5] Marcos 1:15.

y en la humillación del calvario. El Dios de la gloria es el mismo Dios de la Cruz. Vino a encontrarse con nosotros en la persona de Jesús, el que dijo: "el Hijo del Hombre no vino para que lo sirvieran sino para servir y dar su vida para rescatar a muchos" [6].

Tiene mucha importancia para la praxis pastoral explicitar con rigor teológico el sentido de la Cruz. Hay que guardarse de una visión fatalista que ve en la Cruz una tragedia, de dimensiones trascendentales, pero tragedia al fin. Como si la pasión y muerte del Crucificado obedeciesen a la fuerza inexorable del destino, y no a la decisión de una voluntad amorosa que se entrega libremente por nosotros y para nuestra salvación. Interpretar la Cruz como una tragedia en el sentido clásico, es renunciar a conocer el misterio abismal del divino amor. Ya Jesús había anticipado el sentido de la Cruz cuando nos dice: "En verdad les digo: si el grano no cae en la tierra y no muere queda solo; pero si muere, da mucho fruto" [7]. La Cruz es para Jesús la manifestación más excelente de ese amor sacrificial que produce vida, y vida en abundancia [8]. Esta perspectiva victoriosa y fecunda de la Cruz procede de la Pascua de Resurrección. Por eso la fe cristiana debe tener claro que el Cristo de la Cruz es el mismo Cristo de la victoria pascual. Así lo llegaron a entender los apóstoles al anunciar al Señor Resucitado como el que también había sido crucificado.

Para el autor del cuarto evangelio, la Cruz es el signo de la glorificación de Jesús [9]. El Apóstol Pablo, en otro contexto, sostiene que la gloria del Señor es la gloria de la Cruz. De modo que para la fe cristiana, la Cruz de Jesucristo no es una tragedia, sino un instrumento eficaz de redención. Es el camino que transita el Señor para darnos vida plena.

No obstante, la Cruz, generadora de vida abundante, no deja nunca de significar sufrimiento, humillación y muerte. Es uno de los grandes misterios de la fe. La gran paradoja de la redención. Es por medio de la Cruz que llegamos a conocer a Dios, el que ofreció a su Hijo Unigénito por todos nosotros.

Es por eso que la teología evangélica ha de ser una teología de la Cruz: un discurso sobre el Dios que nos habla con mayor elocuencia

---

[6] Marcos 10:45.

[7] Juan 12:24.

[8] Cf. P. Miguel D'Escoto Brockman en entrevista hecha por Juan Manuel Sánchez y aparecida en la revista *Amanecer* (Nicaragua) No. 66 (Mayo-abril, 1990), págs. 37-38. "Empecé a ver la Cruz no ya como en la espiritualidad española y latinoamericana, en la que la Cruz es de mucha tragedia; empecé a ver la Cruz como una cuna, como la cuna donde nace la vida. Por aquello de que no hay mayor amor que dar la vida por tu hermano, y que el amor es vida. Entonces la Cruz es el mayor acto de vida, la mayor demostración de vida. Y la Cruz es la resurrección. Ya en sí la mayor manifestación de vida". Se refiere a una experiencia que tuvo en la Oficina de Comunicaciones Sociales de la Editorial Orbis, en Nueva York, la víspera del Miércoles de Ceniza.

[9] Juan 3:14-15; 8:35; 12:32-34.

desde la encarnación y el Calvario. Aquél que se nos revela en el rostro de los pobres y humillados de la tierra. El que reclama nuestro amor al acercarse a nosotros en la persona del hambriento y necesitado [10]. Es el mismo Dios de la Biblia: el Dios de los pobres y menesterosos del mundo.

[10] Rf. Mateo 25:31ss.

Capítulo VIII

El contexto vivencial de la reflexión teológica

La teología no es una disciplina autónoma, sino una disciplina eclesial, que se hace desde el contexto vivo de la pastoral de la Iglesia y siempre en función de esa pastoral. Desde esa perspectiva se realiza la reflexión teológica en América Latina. No es posible hacer teología en el sentido en que hemos intentado definirla anteriormente [1], si se hace abstracción del contexto donde se vive y se piensa la fe. Por tanto, una introducción a esa disciplina exige un esfuerzo de reflexión preliminar sobre "esa comunidad llamada Iglesia". Porque es ésta la comunidad humana que ha creído, practica y celebra la fe; todo lo cual nos obliga a reconocer que la reflexión teológica tiene que estar contextualizada en la vida y pastoral de la Iglesia.

Desde los tempranos años de la historia cristiana, los creyentes han tenido la necesidad de procurar una comprensión eclesiológica como parte del esfuerzo por llegar a alcanzar una inteligencia más lúcida y más profunda de su fe. En el Nuevo Testamento encontramos imágenes sugestivas que ilustran los elementos esenciales de la Iglesia. Unas veces se la concibe como "pueblo de Dios", "asamblea convocada", "Cuerpo de Cristo" (o "el cuerpo del cual Cristo mismo es la cabeza"), "la morada de Dios el Espíritu". Ciertamente, el Nuevo Testamento nos ofrece una variedad de imágenes, de las cuales no podemos ocuparnos en el presente trabajo. Remitimos al lector particularmente interesado en este tema, a consultar la obra del profesor Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* [2]. Lo que sí deseamos subrayar

---

[1] *Supra*. Capítulo I "Definición de la teología".

[2] Philadelphia: The Westminster Press, 1960. El autor de referencia fue profesor de estudios neotestamentarios en la Facultad de Teología de la Universidad de Yale, en New Heaven, Connecticut, EE. UU. Desafortunadamente, hasta donde sabemos, no hay traducción al español de la obra de referencia.

aquí es que en el Nuevo Testamento, la comprensión eclesiológica más relevante destaca la nota de asamblea, de comunidad de personas. Observa el teólogo español José I. González Faus, que en el Nuevo Testamento esta comunidad humana aparece siempre vinculada al don del Espíritu Santo; y añade:

> Yo pienso que esa misma vinculación se transparenta ya en el nombre mismo de Iglesia *(qahal)*, que etimológicamente alude a un pueblo en estado de convocación; es decir, no a una sociedad pasivamente considerada, sino como asamblea. Iglesia es un pueblo congregado y en situación de creatividad [3].

Esa noción eclesiológica destaca la comunidad viva de personas como elemento esencial de la Iglesia. Más que una organización, es un organismo; más que una institución, es una comunión de creyentes convocados por el Espíritu del Señor para una misión creadora en el mundo.

Me parece que esa noción de Iglesia como pueblo congregado, en situación de creatividad, convocado por el Espíritu, vuelve a tener vigencia en la Reforma Protestante, especialmente en la teología y pastoral de Lutero. La eclesiología del reformador recupera los elementos más significativos de la comprensión eclesiológica del Nuevo Testamento. Toma muy en serio que la Iglesia es "la comunión de los santos", entendiéndose por ello la comunidad de los fieles; esto es, la comunidad de aquellos que han recibido en la fe la gracia del perdón, y son convocados a confesar y dar testimonio de Jesucristo y del Evangelio. Lutero afirma que la Iglesia tiene su vida y substancia en la Palabra de Dios. Por eso declara confiadamente que donde están presentes el Evangelio y la fe, allí está la verdadera Iglesia. Sostiene el reformador que dondequiera que se proclame la Palabra de Dios, habrá creyentes, y éstos —unidos y convocados por el Espíritu mediante la Palabra— forman la verdadera comunión de los fieles: la Iglesia [4].

Una nota muy destacada en la eclesiología evangélica de Lutero es el realismo con que se concibe la Iglesia. Esta no es una especie de república platónica ideal, sino *una comunidad real de fieles*, llamados, congregados y santificados por el Espíritu mediante la Palabra. No se trata de una comunidad perfecta, sino de una *ecclesia mixta,* en la cual se encuentran verdaderos creyentes junto a hipócritas e infieles. Sólo

---

[3] "La Iglesia, lugar de la utopía", en la obra de varios autores, *Grande injusticia de hoy.* Madrid: S. A. de Ediciones, 1987, pág. 149.

[4] Cf. W. Altmann, *Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana de Martín Lutero.* Buenos Aires: Vox Evangelii II, 1985, Segunda Serie, págs. 85 ss.
"Pues gracias a Dios, un niño de siete años sabe qué es la iglesia, es decir, los santos creyentes y 'el rebaño que escucha la voz del pastor'". "Los artículos de Esmalcalda", en: *Obras de Martín Lutero*, pág. 92.

Dios puede juzgar los corazones. Esta iglesia es *simultáneamente justa y pecadora*, como justos y pecadores son todos los creyentes. Sin embargo, desde la fe confesamos que la Iglesia es "la comunión de los santos" y afirmamos que es santa, a pesar de las manchas y arrugas de su rostro. Es que la santidad de la Iglesia (y la santidad de los creyentes) viene del Espíritu Santo; el que llama mediante el Evangelio, ilumina con sus dones, santifica y guarda a toda la Iglesia en la tierra, y en Jesucristo la conserva en la única y verdadera fe [5].

En época más reciente, Dietrich Bonhoeffer, teólogo alemán que sufrió el martirio a fines de la Segunda Guerra Mundial, nos ofrece elementos muy valiosos para una comprensión eclesiológica más pertinente para el mundo actual. Es interesante recordar que la primera obra publicada por Bonhoeffer fue su tesis doctoral titulada *Sanctorum communio* [6]. Ofrece en ella una investigación teológica muy rigurosa sobre la dimensión sociológica de la Iglesia. En la producción teológica de Bonhoeffer, aparece reiteradamente el tema de la Iglesia. Ese es el caso en sus obras más conocidas en América Latina: *Etica*, *Vida en comunidad* [7], *Resistencia y sumisión.*[8].

Bonhoeffer es un pastor luterano y tiene como punto de partida una tradición teológica y eclesial, pero su pensamiento creativo y audaz trasciende las fronteras confesionales. Nos ofrece pistas para una comprensión de la fe que tenga sentido y actualidad para un mundo que ha llegado a la mayoría de edad. En ese esfuerzo por interpretar el Evangelio al mundo contemporáneo, se va forjando la comprensión eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer. Una de las notas salientes de su pensamiento es la presencia de Cristo en la comunidad sociológica que conocemos como Iglesia. Esa es la forma de presencia de Cristo en el mundo, hoy. Está presente y activo como aquél cuya forma de existencia es ser-para-otros. Bonhoeffer concibe la Iglesia como aquella parte de la humanidad en la cual Cristo ha empezado a tomar forma. Expresado en otras palabras, la Iglesia es aquella comunidad que va siendo configurada por la imagen de Cristo encarnado, sentenciado, muerto y resucitado [9].

Es muy probable que el énfasis que se le ha dado en la teología de nuestra época a la realidad histórica y sociológica de la comunidad cristiana, se deba en parte a la influencia del pensamiento de Bonhoeffer. Su cristología, y la prominencia que tiene en todo su pensamiento la

---

[5] Martín Lutero, *Catecismo menor*, explicación del Tercer Artículo del Credo.
[6] Dietrich Bonhoeffer, *La sociología de la Iglesia. Sanctorum communio.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.
[7] Buenos Aires: La Aurora, 1966, 125 págs.
[8] *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* Barcelona: Ediciones Ariel, 1969.
[9] Dietrich Bonhoeffer, *Etica,* págs. 57-58.

teología de la cruz, son aportes de gran valor para la construcción de una nueva eclesiología latinoamericana.

El desarrollo de una comprensión eclesiológica latinoamericana es una tarea ecuménica. Reclama el aporte de los diversos sectores cristianos. La nueva perspectiva que proviene del Concilio Vaticano II es de valor inapreciable, pero no puede desconocerse la reflexión teológica de las diversas confesiones evangélicas que han echado raíces muy profundas en Nuestra América. Ellas se esfuerzan por llegar a una inteligencia más lúcida de la fe desde el contexto latinoamericano, y tienen mucho que aportar para la elaboración de una teología ecuménica latinoamericana.

En el esfuerzo por llegar a una comprensión eclesiológica más fiel a los contenidos de la fe y más pertinente a la realidad histórica en que está inserta, la reflexión teológica latinoamericana ha hecho buen uso de tres nociones básicas: la Iglesia como *sacramento,* la Iglesia como *misión* y la Iglesia como *comunidad de fieles.* Uno de los aspectos más valiosos de esta búsqueda es que se ha seguido un método inductivo en todo el proceso. El punto de partida es la realidad eclesial latinoamericana y sus necesidades pastorales, evaluada críticamente a la luz de la Palabra de Dios acogida por fe. Se ha evitado deducir la noción de Iglesia a partir de verdades de tipo formal, porque este método, basado en interpretaciones ahistóricas de la Biblia y de la tradición (o tradiciones) eclesiástica, tiende siempre a convertir los juicios teológicos en puras abstracciones. La nueva reflexión teológica tiene como punto de partida la fe vivida de los cristianos. Desde su praxis cristiana, ellos leen la Biblia y procuran llegar a un entendimiento más claro y pertinente de su fe y de esa comunidad llamada Iglesia.

Los conceptos *sacramento, misión y comunidad de fieles,* como puede apreciarse, pertenecen a la historia del pensamiento cristiano universal, no obstante, en la experiencia eclesial latinoamericana actual han adquirido vigencia y contenido vital. La razón que podría aducirse para ello, en última instancia, es que el Espíritu de Dios ha estado conduciendo a los fieles de Nuestra América a una manera inédita de vivir su fe y de ser Iglesia.

Un fenómeno histórico que ilustra la anterior afirmación es el surgimiento de las *comunidades eclesiales de base.* De este fenómeno eclesial se ha escrito mucho en los últimos años. Pueden citarse obras muy valiosas tales como *Eclesiogénesis,* de Leonardo Boff [10] y *La resurrección de la verdadera Iglesia,* de Jon Sobrino [11], entre muchos otros que se han venido ocupando del tema. El profesor José D. Rodríguez Hernández, en su tesis doctoral presentada a la Facultad

---

[10] Véase nota 3 de este capítulo.

[11] *La resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres lugar teológico de la eclesiología.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1981.

Luterana de Teología de Chicago [12], ofrece un estudio serio y riguroso sobre "la comunidad de los pobres" como base para una nueva eclesiología evangélica. En este trabajo, como en las obras de Boff y de Sobrino, se examina la comunidad eclesial de base destacando como nota saliente la de ser ella "la forma histórica de la Iglesia de los pobres", que irrumpe hoy en América Latina.

Desde hace algunos años se viene discutiendo en círculos eclesiales el significado propio de "comunidades de base". La Conferencia de Puebla la define como aquella comunidad que:

> ...integra familias, adultos y jóvenes, en íntima relación personal de fe. Como eclesial, es comunidad de fe, esperanza y caridad; celebra la Palabra de Dios en la vida, a través de la solidaridad y compromiso con el mandamiento nuevo del Señor y hace presente y actuante la misión eclesial y la comunión visible con los legítimos pastores... Es de base por estar constituida por pocos miembros, en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad [13].

Según la Conferencia de Puebla, estas comunidades son expresión de la opción preferencial de la Iglesia por los pobres. En ellas "se expresa, valora y purifica su religiosidad y se les da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso transformador del mundo" [14].

Como puede observarse, el magisterio eclesiástico latinoamericano es muy cauteloso en la definición de las comunidades de base. Aunque expresa su aprecio por ellas como medio para la más amplia participación de los fieles en la tarea eclesial, falta en esos pronunciamientos de Puebla el reconocimiento explícito de que las comunidades de base ilustran la verdadera naturaleza de la Iglesia como "la comunidad de los pobres", y que estos no sólo han de ser favorecidos por la Iglesia, sino reconocidos como "una parte integral y estructurante del magisterio de la Iglesia".

En las obras de algunos teólogos latinoamericanos se afirma abiertamente que la Iglesia de los pobres, tal como la conocemos en las comunidades de base, es el núcleo que genera la renovación más significativa de la Iglesia en América Latina. Estas comunidades son signos de la verdadera resurrección de la Iglesia, y constituyen una verdadera reinvención de ella [15].

Es importante observar ahora cómo la estructura y dinámica interna de las comunidades de base ilustran las tres imágenes de la Iglesia que

---

[12] José D. Rodríguez-Hernández, *Fellowship of the Poor. A point of Departure for a Lutheran Ecclesiology taking the Poor as a Theological Locus*. Tesis doctoral inédita, 1987.

[13] III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla: *La evangelización en el presente y futuro de América Latina*. Caracas: Editorial Trípode, 1979, pág. 641.

[14] *Ibid.*, pág. 643.

[15] Cf. obras citadas de Jon Sobrino y Leonardo Boff.

hemos mencionado anteriormente. Estas últimas, a su vez, nos servirán de criterios para discernir la eclesialidad auténtica de las comunidades de base.

Si la Iglesia es sacramento de salvación, la vida y misión de aquella ha de hacer transparente y eficaz el proyecto salvífico de Dios en el mundo. Sobre el particular, dice Gustavo Gutiérrez:

> En el sacramento se realiza y se revela el designio salvífico, es decir se hace presente entre los hombres y para los hombres. Pero al mismo tiempo, a través del sacramento los hombres encuentran a Dios.

Las comunidades eclesiales de base ilustran el carácter sacramental de la Iglesia en el sentido en que el Segundo Concilio Vaticano y Gustavo Gutiérrez lo definen. Ellas son comunidades cristianas populares; esto es, comunidades pobres. Su composición socio-cultural muestra los diversos rostros del pobre en la América Latina de hoy: los campesinos, los trabajadores urbanos, los habitantes de las villas miserias, los perseguidos y torturados, las mujeres, los negros, los indígenas. En esas comunidades están presentes, además, todos aquellos otros sectores de la sociedad que en solidaridad con sus hermanas y hermanos dan testimonio de la fe, haciendo suyos la vida, intereses y aspiraciones de los pobres, y que se unen a ellos en la lucha por la liberación. Allí se celebra la presencia del Dios de los pobres; el que se hizo uno con nosotros en la historia para redimir nuestra dignidad humana y hacernos libres para el amor eficaz. La dinámica de la vida en comunidad: la comunión fraternal, la reflexión bíblica, la celebración eucarística y la participación conjunta en la lucha por la justicia y la liberación, son signos efectivos de la presencia y obra salvífica de Cristo. Así, la comunidad va creciendo en la conciencia de que los pobres son elemento constitutivo y estructural del misterio de la Iglesia. "Ellos son el lugar de cita donde Cristo mismo ha prometido encontrarnos, el santuario y sacramento privilegiado de su presencia" [16].

En nuestra época se va recuperando el sentido misionológico de la comprensión neotestamentaria de la Iglesia. Vamos tomando conciencia más clara de que la Iglesia no solamente tiene una misión, sino que ella misma es *misión*. En épocas pasadas se solía hablar de misiones, en plural; ahora se prefiere hablar de *misión,* en singular, para destacar una nota esencial de la Iglesia.

Una de las razones que conducen a este enfoque misionológico de la Iglesia es la crisis del régimen de cristiandad, debido al acelerado proceso de secularización en el mundo moderno y contemporáneo. A medida que avanzan la industrialización y la tecnología, la sociedad va

---

[16] José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, pág. 187.

librándose de sus raíces religiosas y afirma la autonomía del ser humano en todos sus órdenes. Vivimos en un "mundo que ha llegado a su mayoría de edad", como señalaba en su tiempo Bonhoeffer. Los valores a que responden los seres humanos hoy, son de orden programático y relativo, no de orden religioso o metafísico. El Dios del teísmo ha sido desplazado del horizonte vital del ser humano. De ahí arranca la pregunta inquietante de Bonhoeffer: "¿cómo hablar de Dios en un mundo sin Dios?". La respuesta de Bonhoeffer apunta hacia Cristo. El es Dios en forma de siervo; el Crucificado, cuya vida es una vida abierta integralmente a Dios y a los seres humanos. La existencia cristiana y la vida de la Iglesia han de estar formadas por un ser-para-otros a la manera de Jesucristo. En la medida en que Cristo vaya configurando la vida de la comunidad de los creyentes, irá surgiendo la Iglesia-sierva; aquella que no vive para ser servida, sino para servir y dar su vida por muchos. Esta Iglesia no será poderosa ni rica, sino débil, humilde y pobre; a semejanza del Dios encarnado que echó su suerte con los pobres de la tierra. La Iglesia así configurada será efectivamente luz del mundo, sal de la tierra y fermento renovador del resto del mundo. He aquí la estructura misionológica de la Iglesia, tal como ella encuentra expresión en las comunidades de base de América Latina.

Una imagen bíblica de la Iglesia que se reproduce en las comunidades de base, es la de la comunión de los santos. La Iglesia se realiza aquí como la comunidad de los fieles. Es asamblea litúrgica que celebra la presencia del Señor resucitado, y comunidad diacónica que vive para servir a los demás seres humanos. Todos los fieles participan en la confesión del nombre de Jesucristo y en el testimonio del Evangelio, unidos en amor solidario. Esa comunidad es señal y primicia del reino venidero de Dios.

En el contexto de la comunidad cristiana, sacramento de la salvación y misión de Dios en el mundo, es que se hace reflexión teológica. La fe que se vive en comunidad de amor y servicio, necesita ser esclarecida a la luz de la Palabra de Dios. Desde la praxis cristiana de la comunidad se lee la Biblia y se reflexiona sobre los contenidos de la fe. Una lectura bíblica enriquecida por la práctica de la fe hace posible que los fieles renueven el compromiso cristiano, de modo que su práctica cristiana sea más evangélica y más genuinamente liberadora.



Conclusión

Como había anticipado en las *Notas preliminares*, este trabajo no aspira a ser otra cosa que un modesto ensayo de iniciación en esa tarea fascinante que es la reflexión teológica. No se ha escrito para especialistas, sino para principiantes en el estudio de la materia. A aquellos que deseen profundizar y ampliar sus conocimientos teológicos, los remito a la bibliografía que aparece al final de este libro. Por demás, en el centro de educación teológica que elijan para seguir estudios, tendrán oportunidad de continuar el camino que ya han comenzado a transitar.

No deseo concluir este ensayo de introducción a la teología, sin ofrecer unas notas testimoniales. Deseo reconocer con gratitud a aquellas personas, comunidades de fe, seminarios o facultades de teología, que me han ayudado a esclarecer y articular el pensamiento que aquí se expresa. No podría desconocer la influencia que ejercieron en mi formación tres personas que fueron verdaderos mentores del que esto escribe. Me refiero al Doctor Angel M. Mergal y al Profesor Domingo Marrero Navarro, profesores del Seminario Evangélico y de la Universidad de Puerto Rico, quienes me enseñaron a pensar con rigor intelectual y estimularon mi imaginación teológica. Tampoco puedo olvidar al Reverendo Evaristo Falcó Esteves, pastor de la Iglesia Luterana de Puerto Rico, quien me ayudó a entender que la teología no es un ejercicio de gimnasia intelectual, sino una disciplina vinculada orgánicamente a la pastoral de la iglesia. La Iglesia Luterana Divino Salvador, de Cataño, Puerto Rico, fue por muchos años el contexto vivencial de mi reflexión. A su vitalidad espiritual debo valiosas intuiciones de fe que han contribuido a darle el perfil que tiene hoy mi pensamiento.

Los centros de educación teológica donde cursé estudios básicos y superiores como el Seminario Evangélico de Puerto Rico, el Seminario Teológico de Filadelfia y la Facultad Luterana de Teología de Chicago, contribuyeron a mi formación pastoral a la vez que nutrieron mi vocación teológica. Debo a los doctores Martin J. Heinecken, George Forell y Carl E. Braaten, profesores de Filadelfia y Chicago en mis tiempos de

estudiante, el esclarecimiento al que he podido llegar —con su ayuda— del genio del luteranismo, la tradición eclesial a que pertenezco.

En la Facultad Luterana de Teología de José C. Paz, Argentina [1], inicié la docencia teológica en la década de los sesenta. Aquel ambiente cosmopolita —latinoamericano, europeo y norteamericano— amplió mi perspectiva intelectual. Allí conversábamos con entusiasmo los profesores Bela Leskó, Rodolfo Obermüller, Carlos Benito, Guillermo Maci-Fiordalisi, Wesley Fuerst, José H. Deibert, y estudiantes de aquella época como Mario Yutzis, Ricardo Pietrantonio, David Calvo, Luis A. Pereyra, Luis Klenk, Samuel Acedo, Ricardo Antonelli, Edison Osorio, Raúl Denuncio, entre otros, sobre las posibilidades de una teología latinoamericana.

El Seminario Evangélico de Puerto Rico —mi *alma mater*— me ofreció la oportunidad de compartir tareas docentes entre mis compatriotas a mediados de la década de los sesenta. Dos colegas de esa institución han dejado huella en mi pensamiento: los profesores Justo L. González y Jorge V. Pixley. Todavía conservo con ellos comunicación fraterna y cordial. Durante esos años conocí un grupo de estudiantes de gran capacidad intelectual, de los cuales he recibido estímulo y señales de amistad fraterna. Hoy se desempeñan en la cátedra universitaria y otros centros de investigación científica, u ocupan puestos de responsabilidad en la iglesia. Ellos representan la vanguardia teológica de la iglesia evangélica puertorriqueña. Me refiero a Luis Rivera Pagán, Samuel Silva Gotay, Juan Antonio Franco, Carmelo Alvarez Santos, Luis Rivera Rodríguez, Jorge Bardeguez, David A. Vargas, Víctor M. Mercado, y otros que escapan a mi memoria cuando escribo estas líneas.

Una de las más valiosas experiencias de mi vida la tuve en Managua, Nicaragua, donde impartí cursos de teología sistemática y pastoral en el Seminario Teológico Bautista. La comunicación fraterna con todos los miembros de aquella comunidad teológica: rector, decanos, estudiantes, personal administrativo y de mantenimiento, me permitió comprender vivencialmente lo que significa hacer teología desde América Latina. De esta experiencia centroamericana surgió la idea de escribir este ensayo de introducción a la teología. Con justicia, la obra está dedicada al Seminario Teológico Bautista de Nicaragua.

Deseo reconocer además las fuentes más importantes de este trabajo. Si bien es cierto que los principales impulsos los recibí de las obras de teólogos latinoamericanos, no puedo ignorar la influencia que han ejercido en mí dos pensadores europeos: Dietrich Bonhoeffer y Paul Tillich. La primera referencia ha de ser a ellos por haberme familiarizado con sus obras antes de conocer a los teólogos latinoamericanos a que aludiré luego.

---

[1] Fusionada con la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires para constituir el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires, Argentina.

Bonhoeffer se destaca primordialmente en la iglesia universal por haber sido un "testigo de Jesucristo entre sus hermanos", como reza hoy una inscripción en la loza de su tumba. Le tocó vivir en uno de los momentos críticos del mundo moderno. Sufrió el martirio en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, cuando ya se avistaba la caída del régimen nazi. Bonhoeffer no dejó muchas obras escritas —quiero decir, terminadas, completas—, pero las que conocemos han ejercido una poderosa influencia en la teología contemporánea. Nos interesan sobre todo *Sanctorum communio, Etica,* el *Precio de la gracia, Resistencia y sumisión* y *Vida en comunidad* [2].

En una de sus obras, *Resistencia y sumisión*, Bonhoeffer plantea lo que me parece que es el problema básico de la teología: ¿cómo hablar de Dios? Bonhoeffer lo formula dentro de su contexto cultural de la siguiente manera: ¿cómo hablar de Dios en un mundo adulto, donde no existen ya las premisas "religiosas" que hacen inteligible el discurso sobre Dios? Es decir, se plantea la posibilidad de hacer teología dentro del contexto histórico en que él vive y piensa. Este contexto es el mundo moderno, que ha sido, hasta el presente, el interlocutor de la teología protestante y católica en Europa y Norteamérica. En sus cartas y apuntes desde la prisión, publicadas póstumamente con el título de *Resistencia y sumisión,* y en otras obras fragmentarias, el autor ofrece esbozos de una teología que sea capaz de interpretar la fe cristiana en términos "no religiosos". A causa de la circunstancia histórica en que le tocó vivir y morir, aparentemente Bonhoeffer no alcanzó a percibir que ese "mundo moderno" que él tiene como interlocutor, se ha caracterizado secularmente por la explotación económica de los pobres, el racismo y el imperialismo [3]. La trayectoria teológica que Bonhoeffer se propone seguir está inscrita en el contexto del mundo rico. Su pensamiento, extraordinariamente sugestivo por lo demás, es una forma de la teología nordatlántica.

La obra de Paul Tillich es otra de las fuentes de mi reflexión teológica. Es uno de los gigantes de la teología contemporánea. Nació en Alemania y allí inició su carrera, pero fue en Estados Unidos —en las universidades de Columbia, Harvard y Chicago— donde produjo y publicó sus obras más conocidas. El método de correlación de Tillich me proveyó las herramientas conceptuales que me condujeron luego a la teología latinoamericana de la liberación. Por supuesto, Tillich pertenece a un ámbito cultural y es hijo de una experiencia histórica

---

[2] De todas ellas hay traducción española. En la edición de Sígueme (Salamanca), *Sanctorum communio* aparece bajo el título de *Sociología de la Iglesia*, lo cual me parece que puede confundir al lector que no conozca la obra de Bonhoeffer. Esta es una obra de teología; es una reflexión teológica sobre la Iglesia como comunidad sociológica. En cuanto al *Precio de la gracia*, es bueno señalar que el título original en alemán es *Nachfolge*, que quiere decir literalmente, "seguimiento de Jesús".

[3] Cf. Gustavo Gutiérrez, "Los límites de la teología moderna", en: *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1980, págs. 410-411.

diferentes de la nuestra. La teología suya es nordatlántica —forjada en los centros académicos de Alemania y Estados Unidos.

Uno de los elementos más valiosos de la teología de Tillich es su esfuerzo por correlacionar el *mensaje cristiano* y la *situación humana*, empeño que, a mi modo de ver, apunta hacia lo que podría ser una teología contextual. No afirmo categóricamente que lo haya logrado, pero algunos de los que han recibido el impacto de su pensamiento reconocen que Tillich les proveyó los instrumentos metodológicos para entender que la reflexión teológica no puede hacerse a partir de una fe abstracta, sino mediante una relación dialogal entre la fe y el contexto cultural del teólogo.

Paul Tillich tuvo el tiempo y las circunstancias propicias para construir un sistema de teología; algo que no le fue dado a Bonhoeffer. Los tres tomos de su *Teología sistemática* son, indudablemente, un aporte de enorme valía al discurso teológico universal. No obstante, es justo reconocer que Dietrich Bonhoeffer fue una de esas "mentes seminales" que han enriquecido el pensamiento cristiano. Además, pertenece a esa nube de testigos que fecundaron con su sangre martirial la vida de la iglesia.

He señalado anteriormente que los estímulos más importantes del pensamiento que se expresa en el presente ensayo de introducción a la teología, los recibí de los teólogos latinoamericanos. Entre ellos debo mencionar a Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y José Míguez Bonino.

En los tempranos años de la década de los setenta leí por primera vez la obra más conocida de Gustavo Gutiérrez: *Teología de la liberación: perspectivas*. Empecé a comprender entonces que aquí no se trataba de una nueva temática, sino de un nuevo *camino*, una nueva manera de hacer teología. El método que sigue Gutiérrez es más inductivo que el de la teología que antes conocíamos. Este es un pensamiento que tiene como punto de partida la fe que se vive en el mundo pobre y expoliado en América Latina. Constituye ciertamente una nueva manera de hablar de Dios, de la gracia, del pecado, de la salvación y del Reino. Este discurso teológico se va liberando de enunciados abstractos para adentrarse en la vida del ser humano, concretamente la del pobre y oprimido de Nuestra América. Esta teología introduce una nueva manera de leer la Biblia; es decir, una nueva hermenéutica. Ahora "los de abajo", aquellos que no tenían historia, surgen como sujetos de la hazaña humana y "nos enseñan a leer el evangelio". Su experiencia de marginación y despojo y su lucha por la liberación nos proveen una nueva clave hermenéutica para leer la Biblia. Es así que se llega a conocer el Dios-Liberador del Exodo y a Jesús, el que fue ungido por el Espíritu para liberar a los cautivos y pregonar la Buena Noticia a los pobres y oprimidos de la tierra.

Gutiérrez define la teología como reflexión crítica de la *praxis* cristiana —la práctica de la fe— a la luz de la Palabra de Dios. Es pre-

ciso mantener una relación vital entre la espiritualidad cristiana —el seguimiento a Cristo en el compromiso de la fe— y la reflexión teológica. Esta última es un segundo momento en el proceso. De lo contrario no sería genuina teología evangélica, sino para la elucubración intelectual.

Los títulos de algunas de las obras de Gustavo Gutiérrez aparecen en la bibliografía al final del presente trabajo. Recomendaría con particular interés a los lectores de estas páginas, además de la obra mencionada, las siguientes, que son de fácil acceso a los no especializados en materia teológica: *La fuerza histórica de los pobres, Beber de su propio pozo, Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* y *La verdad os hará libres.* El contenido de estas obras revela uno de los elementos salientes de la teología latinoamericana: su carácter eminentemente pastoral. Me decía Juan Luis Segundo en nuestras pláticas en Harvard el año 1974: "Gustavo y yo hacemos teología cuando la pastoral nos deja tiempo libre para hacerlo".

Debo a Juan Luis Segundo, tanto por la lectura de sus obras como por las charlas que con él sostuve en 1974 en la Universidad de Harvard, un más claro entendimiento de la teología latinoamericana. El curso que Segundo impartía en esa universidad giraba precisamente alrededor de ese tema. El texto de sus conferencias aparece en *Liberación y teología*, obra que ya he citado en el capítulo sobre hermenéutica. En esta obra ofrece un análisis riguroso de esa herramienta metodológica que conocemos como "círculo hermenéutico". Segundo ilustra la aplicación del método en cuatro casos, que el lector interesado podría ver en el segundo capítulo de la obra mencionada.

Señala Segundo que todo cambio significativo en la realidad, obliga a hacer una nueva interpretación de la Biblia. Para que esta relectura del texto sagrado sea más rica y eficaz es necesario hacer primero una lectura científica del "texto" de la realidad. Así se libera el lector de aquellos matices ideológicos que tienden a ocultar y a justificar la situación histórica. Desde esa nueva inteligencia de la realidad se hace posible una lectura bíblica diferente que permite correlacionar el mensaje liberador de la Biblia en el contexto vivencial del hermeneuta. El proceso constituye una desideologización de la fe. Esta lectura más rica del texto sagrado conduce a su vez a una transformación de la realidad. Esa transformación de la realidad produce una nueva interpretación de la Biblia, y así sucesivamente. Esta dinámica es la que le imparte el carácter propio a ese instrumento metodológico que conocemos como círculo hermenéutico.

Otras obras de Juan Luis Segundo que contribuyen a ampliar el horizonte de la teología latinoamericana, y que le han abierto nuevos cauces a mi pensamiento son: *De la sociedad a la teología, Acción pastoral latinoamericana: motivos ocultos, Masa y minorías, El hombre de hoy frente a Jesús de Nazaret*; sin olvidar los cinco volúmenes de la serie: *Teología abierta para el laico adulto.* El pensamiento de Juan Luis Segundo es sumamente rico: revela la sólida formación del autor

en las ciencias humanas, además de un dominio de las disciplinas humanísticas y de la teología cristiana universal.

Entre los teólogos de América Latina me siento más identificado con Míguez Bonino, por ser éste un genuino intérprete de la fe evangélica, además de mantener un amplio espíritu ecuménico en su discurso teológico. Desde una postura raigalmente protestante, ha sostenido por varias décadas un diálogo fecundo con teólogos católicos latinoamericanos y de otras partes del mundo. Fue delegado observador en el Segundo Concilio Vaticano II, y años más tarde co-presidente del Consejo Mundial de las Iglesias.

El pensamiento de Míguez expresa desde bien temprano la preocupación por lograr una interpretación de la fe protestante, una comprensión eclesiológica y una pastoral contextualizadas en América Latina. Míguez es —como pocos— un teólogo eminentemente pastoral. En artículos, conferencias, y sobre todo en obras como *Una fe en busca de eficacia,* y otras publicadas en otros idiomas (*Christians and Marxists, Toward a Protestant Theological Ethics*), revela su rigor teológico y su dominio de los problemas que se le plantean a la fe en América Latina y en el mundo. Pero sobre todas las cosas, los escritos de Míguez nacen de su compromiso con la fe evangélica y de su preocupación por la vida de la comunidad cristiana en el contexto de América Latina.

El trato personal con Míguez, la lectura de sus ensayos y de las obras mencionadas en el párrafo anterior, han contribuido ha enrumbar mi pensamiento de una teología contextual, profética y bíblica. Debo al pastor y teólogo que es Míguez Bonino, algunos de los atisbos teológicos que aparecen en este ensayo de introducción a la teología.

Estos tres teólogos latinoamericanos, junto a Bonhoeffer y Tillich, de quienes me considero deudor por la influencia que han ejercido en mi interpretación de la fe cristiana, constituyen las fuentes intelectuales de mayor importancia en la elaboración del pensamiento que se esboza en la presente obra. Debo añadir que las deficiencias son enteramente responsabilidad del autor de estas páginas.

Una nota final quiero añadir sobre el carácter de este ejercicio introductorio a la teología. Las consideraciones que se hacen a lo largo de este trabajo son principalmente de orden metodológico, sin perder de vista aquellas cuestiones de contenido que son imprescindibles en una introducción a la teología contextualizada en América Latina.

La presente reflexión se hace desde una ubicación consciente y unos supuestos que se han ido explicitando desde el principio. Entroncados en una experiencia pastoral latinoamericana, aspiramos a contribuir modestamente al desarrollo de un pensamiento crítico y exigente que a su vez pueda darle impulso a una acción pastoral más audaz y más fecunda. El carácter ensayístico de este trabajo permite mantener abierta la discusión del contenido. La intención primordial del autor es abrir camino para un diálogo fecundo con los que se inician

en la reflexión teológica, tomando como base la perspectiva y los temas del pensamiento aquí esbozado.



Epílogo del autor: ¿Teología pastoral en América Latina?

Dedicado a mi hija
Raquel Eunice Rodríguez de Alvarez,
con motivo de su ordenación al
ministerio eclesial

La teología que se hace hoy en América Latina es algo más profundo y vital que el ejercicio intelectual de unos hombres o mujeres de academia. Es más bien el esfuerzo racional de la comunidad de creyentes por esclarecer el sentido de la fe que se vive en una situación de injusticia estructural y de lucha esperanzada por la reivindicación del derecho de los oprimidos. Y esa reflexión teológica se hace en función de una praxis cristiana más auténtica y una acción pastoral más fecunda. Se entiende que no hay discurso teológico genuino cuando éste se hace desde una posición intelectual embalconada, sin descender al camino, lugar donde se hacen las decisiones cruciales y donde está en juego todos los días la vida misma de los seres humanos. Vale decir, una teología que no nace de un compromiso vital de fe y solidaridad fraterna con el prójimo, pierde *ab initio* su carta de ciudadanía en el ámbito latinoamericano. Los hombres y mujeres que se dedican al quehacer teológico, lo hacen desde una postura global ante la vida, ante los demás seres humanos y ante el futuro de los pueblos de Nuestra América. Los teólogos latinoamericanos son creyentes en Jesucristo, testigos del evangelio del Reino y constructores, junto al pueblo de Dios, de una nueva historia.

Creo que Monseñor Oscar Arnulfo Romero y los padres jesuitas martirizados el año pasado en El Salvador, ilustran cabalmente la vocación teológica latinoamericana, particularmente tal como ésta se vive hoy (y se muere por ella) en el istmo centroamericano.

Monseñor Oscar Romero —canonizado ya por el pueblo [1]— cumple ejemplarmente el triple oficio de pastor, profeta y teólogo; así en ese mismo orden. Fue llamado a apacentar la grey en una de las horas más oscuras de la historia de El Salvador. Su palabra y acción fueron las de un celoso pastor que vela por el pueblo de Dios que le ha sido confiado, y lo hace en forma valerosa, sin temor a los hombres ni a los mecanismos demoníacos de una sociedad opresiva. Monseñor Romero, a semejanza del Príncipe de los Pastores, no rehuyó el sacrificio y, llegada su hora, "emprendió resueltamente el camino de Jerusalén". Allí, como el mismo Señor, sufrió la cruz, revalidando con su muerte sacrificial las palabras del evangelio: "El buen pastor da su vida por sus ovejas" [2].

Una dimensión de la pastoral de Monseñor Romero fue el ministerio profético. El lo ejerció con fidelidad a Dios y a su pueblo. Actuaba y hablaba como "hombre que está en el secreto de Dios y vio y oyó su palabra". De ahí emanaba la autoridad de su mensaje. Sin dobleces ni ambigüedades, la voz del arzobispo de San Salvador se levantó para hacer la denuncia profética de los hombres e instituciones que pretendían detener la verdad con injusticia. A la vez anunciaba con esperanza el advenimiento del reino de Dios, e invitaba a todos los hombres y mujeres de buena voluntad a luchar por una nueva sociedad, más justa, más solidaria y más humana. Convocaba a todos los sectores sociales a una acción conjunta para construir la paz en El Salvador.

Monseñor Oscar Romero tuvo clara conciencia de que su pastoral se vería interrumpida por una muerte violenta. En los últimos días de su vida, las amenazas contra su persona —veladas y abiertas— se hicieron más insistentes. A ellas respondió Monseñor: "Si me matan, yo resucitaré en el corazón del pueblo salvadoreño" [3]. Y un día selló con sangre martirial su fe en el Señor y su amor por los hermanos. Así, como los profetas de ayer y de siempre, Monseñor Romero vivió y murió a la sombra de la cruz.

El ministerio pastoral y profético del arzobispo mártir de San Salvador, constituyen la fuente viva de su teología. Porque teólogo fue y de nobilísima estirpe. Las homilías que transmitía por la radio,

---

[1] En su poema *San Romero de América, Pastor y Mártir*, el obispo don Pedro Casaldáliga dice para la posteridad:
El pueblo te hizo santo...,
los pobres te enseñaron a leer el Evangelio.

[2] Las siguientes son palabras de Monseñor Romero recogidas por la prensa latinoamericana: "Como pastor, estoy obligado por mandato divino, a dar la vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños, aun por aquellos que vayan a asesinarme. Si llegaran a cumplirse las amenazas, desde ya ofrezco a Dios mi sangre por la redención y por la resurrección de El Salvador". J. Sobrino, *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1989, pág. 107.

[3] En una entrevista con El Excelsior de México, dos semanas antes de su muerte, dijo: "He sido frecuentemente amenazado de muerte. Debo decirle que como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección: si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño. Se lo digo sin jactancia, con la más grande humildad". *Ibid.*

expresaban con sencillez y precisión el contenido de su pensamiento teológico. Ellas revelan el esfuerzo intelectual de Monseñor Romero por esclarecer el sentido de su fe y de su práctica cristiana. Resumen en un pensamiento sencillo y claro la substancia viva de su pastoral. Esas homilías, y otros escritos que conocemos, constituyen el tesoro invaluable de una teología que se iba haciendo sobre la marcha. La suya es genuinamente *una teología del camino:* el camino de la confesión y el testimonio; camino que conduce inevitablemente al martirio.

Los padres jesuitas de la UCA en San Salvador, eran de una estirpe espiritual semejante a la de Monseñor Oscar Romero. El servicio al reino de Dios y a sus hermanos los llevó al ejercicio de tareas académicas que realizaron con vocación pastoral. Algunos de ellos eran teólogos en el sentido estricto. Es el caso del padre Ignacio Ellacuría, conocido ampliamente en Europa y América por sus escritos y su labor intelectual. No todos sus demás compañeros eran teólogos en el sentido en el que él lo fue, pero lo fueron en el sentido de ser hombres que a partir de una pastoral comprometida con los sectores más humildes del pueblo, procuraban llegar a una comprensión más lúcida y más honda de la fe cristiana.

Los seis sacerdotes, jesuitas pertenecían todos a la comunidad universitaria: eran hombres de academia. Su disciplina y estilo de vida los señalaba como universitarios. Les animaba una exigente búsqueda de la verdad frente a las distorsiones y mistificaciones de la sociedad a que pertenecieron. Con una formación en las ciencias humanas, algunos de ellas trataban de desocultar las verdaderas raíces de la miseria y el sufrimiento de las masas populares de El Salvador. Con integridad intelectual, al descubrirlas, las daban a conocer mediante la conferencia, el artículo periodístico, la cátedra universitaria. Divulgaron ampliamente su hallazgo, basado en la investigación rigurosamente científica: *la causa fundamental de la situación de la pobreza del pueblo tenía carácter estructural.* Debíase a una organización injusta de la sociedad salvadoreña. En nombre de Dios y del evangelio, hicieron la denuncia profética de aquella situación de pecado. Y se comprometieron con los pobres y oprimidos del pueblo a la búsqueda de la justicia. Los padres jesuitas tenían conciencia plena de la responsabilidad social y humana del intelectual; particularmente, en una situación como aquella, de *injusticia institucionalizada.* Más allá del análisis frío y objetivo del científico social, asumieron como hombres de Dios y hombres de la iglesia, el compromiso de lucha por un orden más fraterno y más digno del ser humano.

Como verdaderos jesuitas —fieles a la tradición ignaciana— eran hombres de iglesia, servidores abnegados de su apostolado. Su comprensión eclesiológica había sido matizada decisivamente por el Vaticano II y las Conferencias de Medellín y Puebla. Concebían a la iglesia como pueblo de Dios peregrinante por los tortuosos caminos de la historia. Es una iglesia con el mundo. Esa nueva eclesiología superaba

el triunfalismo que dominó la teología católica preconciliar, y que todavía tiene vigencia en amplios círculos de la jerarquía latinoamericana. Los jesuitas salvadoreños, emplazados en una teología de la cruz, tenían que confligir necesariamente con aquellos que todavía conciben la fe cristiana y la vida de la iglesia desde la perspectiva de una teología de gloria.

Los padres jesuitas fueron fieles a la teología conciliar y a la expresión latinoamericana que le dio la Conferencia de Medellín. Ellos entendían que la Iglesia es sacramento del reino de Dios, pero el reino es mayor que la iglesia. Ella existe para evangelizar a los pobres; es decir, para anunciarle a ellos la buena noticia y hacerlos beneficiarios de los bienes del reino. La iglesia no ha de convertirse nunca en señora, sino en servidora de los pobres. Está llamada a ser una iglesia pobre para los pobres, y a asumir la imagen de sierva a imagen de su Señor, el siervo doliente de Yahvéh. Sólo en esa condición será sacramento de la salvación en el mundo [4].

Los jesuitas martirizados el 16 de noviembre de 1989 en El Salvador, fueron hijos dignos de la iglesia del Concilio y de Medellín. Nadie puede razonablemente cuestionar su auténtica eclesialidad católica ni su compromiso radical con el evangelio.

Hombres de academia, hombres de iglesia, hombres servidores del pueblo: eso fueron el padre Ellacuría y sus compañeros de martirologio. La teología que nos dejaron lleva la impronta de su rigor intelectual universitario, su fidelidad insobornable al evangelio y su solidaridad con los sufrimientos, los afanes, las luchas y las esperanzas del pueblo. La suya —como ha señalado Jon Sobrino— no es teología que se hace desde un gabinete, sino desde la experiencia viva de un pueblo: experiencia de opresión y sufrimiento, pero rica y valiosa para llegar a una comprensión más honda de Dios y de la fe cristiana.

Ellos se esforzaron por interpretar los signos de los tiempos y conocer la palabra contemporánea de Dios para América Latina, particularmente para el sufrido pueblo de El Salvador. Había un inconfundible acento profético en esa teología. Por eso se concitaron contra ellos los que pretenden mantener cautiva la palabra de Dios, y así evitar que los hombres y mujeres de Nuestra América sean transformados por el poder liberador del evangelio.

Los padres jesuitas se propusieron desocultar el verdadero rostro de Dios, para que los sectores pobres y explotados del pueblo le cono-

---

[4] Jon Sobrino hace una sugestiva observación sobre el asunto en un texto reciente: "Pero no hay que olvidar... que la Iglesia es sacramento de algo mayor que ella misma, sacramento del reino de Dios y del Dios del reino. El último servicio no puede ser a la Iglesia, sino en la Iglesia, a Dios y a los pobres porque Dios es mayor que la Iglesia, y los pobres —el comunicarles la buena noticia—, es la razón de ser de la Iglesia, como lo dijo bellamente Pablo IV en su exhortación *Evangelii Nuntiandi*". "Compañeros de Jesús: el asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños", en: *Diakonía* (Managua, CICA) No. 53 (Marzo,1990).

cieran como su poderoso Salvador. Esta es una teología liberadora: comprometida con la liberación de todo el ser humano y todo ser humano.

En conclusión, Monseñor Romero y los padres jesuitas, martirizados en El Salvador, ejemplarizan la forma de hacer teología en América Latina hoy. Desde una pastoral comprometida con los pobres y con la liberación integral del pueblo, ella procura alcanzar una inteligencia más clara y más honda de la fe. A fin de que ésta llegue a ser para las masas sufridas de los pueblos de esta América nuestra, lo que siempre debió haber sido: buena nueva, evangelio.

Esta es realmente *una teología del camino:* el camino latinoamericano de hoy; duro y amargo como es siempre el camino de la cruz. Es el camino donde el pueblo de Dios es crucificado; pero es allí donde el Señor sale al encuentro de su pueblo y participa de su cruz, para hacer de ese camino de muerte, camino de vida y resurrección.

San José, Costa Rica
14 de septiembre de 1990



Apéndice

I. Tillich, Paul, *Teología sistemática,* tomo I, Barcelona: Ediciones Ariel S.A., págs. 86-92.

El método de correlación

El principio de racionalidad metodológica implica que la teología sistemática, como todo conocimiento científico de la realidad, siga un método. Un método es un instrumento (literalmente, "un camino alrededor de"), que debe adecuarse a su objeto. No se puede decidir *a priori* si un método es o no es adecuado; eso se decide continuamente en el proceso cognoscitivo mismo. Método y sistema se determinan mutuamente. Por ende, ningún método puede pretender que es adecuado para todo objeto. El imperialismo metodológico es tan peligroso como el imperialismo político y, como este último, se derrumba en cuanto los elementos independientes de la realidad se rebelan contra él. Un método no es una "red indiferente" con la que se apresa la realidad, sino un elemento de la realidad misma. Por lo menos en un sentido, la descripción de un método es la descripción de un aspecto decisivo del objeto al cual se aplica. La relación cognoscitiva misma, independientemente de todo acto particular de conocimiento, revela algo tanto del objeto como del sujeto de esta relación. En física, la relación cognoscitiva revela el carácter matemático de los objetos en el espacio (y en el tiempo). En biología, revela la estructura *(Gestalt)* y el carácter espontáneo de los objetos en el espacio y en el tiempo. En historiografía, revela el carácter individual y valioso de los objetos en el tiempo (y en el espacio). En teología, revela el carácter existencial y trascendente del fundamento de los objetos en el tiempo y en el espacio. Por consiguiente, no puede desarrollarse ningún método sin un conocimiento previo del objeto al que va a aplicarse. Para la teología sistemática, esto significa que su método se deduce de un conocimiento previo del sistema que va a construirse con ese mismo método.

La teología sistemática utiliza el método de correlación. Más o menos conscientemente, siempre lo ha utilizado; pero ahora debe hacerlo consciente y abiertamente, sobre todo si ha de prevalecer el punto de vista apologético. El método de correlación explica los contenidos de la fe cristiana a través de la mutua independencia de las cuestiones existenciales y de las respuestas teológicas.

El término "correlación" puede usarse de tres maneras distintas. Puede designar la correspondencia de diferentes series de datos, como las gráficas estadísticas; puede designar la interdependencia lógica de los conceptos, como en las relaciones de polaridad; y puede designar la interdependencia de cosas o acontecimientos en conjuntos estructurales. Cuando se usa este término en teología, los tres significados tienen aplicaciones importantes. Existe una correlación en el sentido de correspondencia entre los símbolos religiosos y lo que ellos simbolizan. Existe una correlación entre el sentido lógico entre los conceptos que designan lo humano y los que designan lo divino. Existe una correlación en el sentido fáctico entre la preocupación última del hombre y aquello por lo que se preocupa últimamente. El primer significado de correlación hace referencia al problema central del conocimiento religioso (parte I, sección I). El segundo significado de correlación determina las afirmaciones acerca de Dios y del mundo; por ejemplo, la correlación de lo infinito y lo finito (parte II, sección I). El tercer significado de correlación cualifica la relación divino-humana en el seno de la experiencia religiosa [1]. La tercera utilización del pensamiento correlativo en la teología ha provocado la protesta de ciertos teólogos como Karl Barth, porque temen que cualquier clase de correlación divino-humana haga a Dios parcialmente dependiente del hombre. Pero aunque Dios, en su naturaleza abismal [2], no depende en modo alguno del hombre, en su automanifestación al hombre depende de la manera cómo el hombre recibe su manifestación. Esto sigue siendo verdad incluso en el caso de que se reitere la doctrina de la predestinación, es decir, la doctrina según la cual este modo de recibir el hombre la automanifestación divina esté predeterminado por Dios y, por ende, sea enteramente independiente de la libertad humana. La relación divina-humana —y, en consecuencia, tanto Dios como el hombre en el seno de su mutua relación— cambia en la sucesivas etapas de la historia de la revelación y de todo desarrollo personal. Existe una mutua interdependencia entre "Dios para nosotros" y "nosotros para Dios". La ira de Dios y la gracia de Dios no son cual contrastes en el "corazón" de Dios (Lutero), en la profundidad de su ser; pero sí lo son en la relación divino-humana. La relación divino-humana es una correlación. El "encuentro divino-humano" (Emil Brunner) significa algo real por ambos lados. Es una correlación real, en el tercer significado del término.

---

[1] Lutero: "Tal como lo crees así lo tienes".
[2] Calvino: "En su esencia".

La relación divino-humana es también una correlación en su aspecto cognoscitivo. Simbólicamente hablando, Dios responde a las interrogantes del hombre y, bajo el impacto de las respuestas de Dios, el hombre plantea sus interrogaciones. La teología formula las cuestiones implícitas en la existencia humana, y ofrece las respuestas implícitas en la automanifestación divina, guiándose para ello en las cuestiones implícitas en la existencia humana. Es un círculo que conduce al hombre a un punto en que pregunta y respuesta no están separadas. Este punto, sin embargo, no es un momento en el tiempo. Pertenece al ser esencial del hombre, a la unidad de su finitud y de la finitud en la que fue creado (véase parte II) y de la cual está separado (véase parte III). Un síntoma tanto de la unidad esencial como de la separación existencial del hombre finito con respecto a su infinitud es su capacidad de formular preguntas a cerca del infinito al que pertenece: el hecho de que deba preguntar a cerca del infinito indica que está separado de él.

Las respuestas implícitas en el acontecimiento de la revelación sólo son significativas en cuanto están en correlación con las cuestiones que conciernen a la totalidad de nuestra existencia, es decir, con las cuestiones existenciales. Sólo los que han experimentado la sacudida de la transitoriedad, la congoja en la que son conscientes de su finitud, la amenaza del no ser, pueden comprender lo que significa la noción de Dios. Sólo quienes han experimentado las ambigüedades trágicas de nuestra existencia histórica y se han planteado en su totalidad la cuestión básica del sentido de la existencia, pueden comprender lo que significa el símbolo del reino de Dios. La revelación responde a las interrogaciones que se han formulado y que siempre se formularán porque tales interrogaciones son "nosotros mismos". El hombre es la pregunta que se hace a cerca de sí mismo, antes de que se haya formulado ninguna otra pregunta. No es, pues, sorprendente que las cuestiones fundamentales se formularan muy pronto en la historia de la humanidad. Todo análisis del material mitológico nos lo muestra [3]. Tampoco es sorprendente que esas mismas cuestiones aparezcan ya en la primera infancia, como nos lo muestra todo estudio de los niños. Ser hombre significa interrogarse del propio ser y vivir bajo el impacto de las respuestas dadas a esta pregunta. E inversamente, ser hombre significa recibir las respuestas dadas a la pregunta sobre el propio ser y formular nuevas interrogaciones bajo el impacto de tales respuestas.

Al utilizar el método de correlación, la teología sistemática procede de la siguiente manera: realiza un análisis de la situación humana de la que surgen las cuestiones existenciales, y demuestra luego que los símbolos utilizados en el mensaje cristiano son las respuestas a tales cuestiones. El análisis de la situación humana lo realiza en términos que hoy llamamos "existenciales". Tales análisis son mucho más antiguos

---

[3] Cf. H. Gunkel, *The Legends of Genesis*. Chicago: Open Court Publishing Co., 1901.

que el existencialismo; son tan antiguos como la reflexión del hombre sobre sí mismo, y se han expresado en distintas formas de conceptualización desde el inicio de la filosofía. Siempre que el hombre ha considerado al mundo, se ha visto a sí mismo como una parte de este mundo. Pero ha comprobado asimismo que es un extraño en el mundo de los objetos, incapaz de penetrarlo más allá de cierto nivel de análisis científico. Y entonces ha cobrado conciencia de que él mismo es la puerta de acceso a los niveles más profundos de la realidad, de que en su propia existencia tiene la única posibilidad de penetrar hasta la existencia misma [4]. Esto significa que el hombre, como materia de investigación científica, sea más accesible que los otros objetos. ¡Muy al contrario! Eso sólo significa que la experiencia inmediata de su propio existir revela algo de la naturaleza de la existencia en general. Cualquiera que haya penetrado en la naturaleza de su propia finitud puede hallar vestigios de finitud en todo lo que existe. Y puede formular la pregunta implícita en su propia finitud como la pregunta universalmente implícita en toda finitud. Al hacer eso, no formula una doctrina del hombre; expresa una doctrina de la existencia tal como él la ha experimentado en sí mismo como hombre. Cuando Calvino, en la primeras líneas de su *Institución*, establece una correlación entre nuestro conocimiento de Dios y nuestro conocimiento del hombre, no habla de la doctrina del hombre como tal y de la doctrina de Dios como tal. Habla de la miseria del hombre, que proporciona la base existencial para su comprensión de la gloria de Dios, que proporciona la base esencial para la comprensión que tiene el hombre de su miseria. El hombre en cuanto existe, en cuanto representa la existencia en general y en cuanto formula la cuestión implícita en su existencia, es una parte de la correlación cognoscitiva de la que habla Calvino, mientras que la otra parte es la majestad divina. En las primeras líneas de su sistema teológico, Calvino expresa la esencia del método de correlación [5].

El análisis de la situación humana utiliza los materiales que pone a su disposición la autointerpretación creadora del hombre en todos los dominios de la cultura. La filosofía contribuye a ello, pero también la poesía, el drama, la novela, la psicología, la terapéutica y la sociología. El teólogo organiza estos materiales en relación a la respuesta dada por el mensaje cristiano. A la luz de este mensaje, puede efectuar un análisis

---

[4] Cf. La doctrina agustiniana de la verdad que habita en el alma y al mismo tiempo la trasciende; la identificación mística del fondo del ser con el fondo de uno mismo; la utilización de las categorías psicológicas para fines ontológicos en Paracelso, Böhme, Schelling y en la "filosofía de la vida" desde Schopenhauer a Bergson; la noción heideggeriana del *Dasein* (estar ahí) como la forma de la existencia humana y el acceso de la ontología.

[5] "El conocimiento de nosotros mismos no sólo es una incitación para buscar a Dios, sino que es una gran ayuda para encontrarlo. Por otra parte, es evidente que nadie llega al verdadero conocimiento de sí mismo sin haber contemplado primero el carácter divino y haber descendido después a su propia consideración". Calvino, *Institución*, I,48.

de la existencia más penetrante que el de la mayoría de los filósofos. Con todo, sigue siendo un análisis filosófico. El análisis de la existencia, junto con el desarrollo de las cuestiones implícitas en ella, es una labor filosófica, incluso en el caso de que la realice un teólogo, e incluso en el caso de que el teólogo sea un reformador como Calvino. La única diferencia que existe entre el filósofo que no es teólogo y el teólogo que trabaja como filósofo al analizar la existencia humana, estriba en que el primero intenta dar un análisis que formará parte de un trabajo filosófico más amplio, mientras que el segundo intenta establecer una correlación entre el material de su análisis y los conceptos teológicos que deduce de la fe cristiana. Esto no convierte en heterónomo el trabajo filosófico del teólogo. Como teólogo, no determina lo que es filosóficamente verdadero. Como filósofo, no determina lo que es teológicamente verdadero. Pero no puede dejar de considerar la existencia humana y la existencia en general de tal modo que los símbolos cristianos le parezcan significativos y comprensibles. Su mirada está parcialmente centrada en su preocupación última —lo cual es cierto de todo filósofo. Pero su "acto de ver" es autónomo, ya está determinado únicamente por el objeto tal como le es dado en su experiencia. Si ve algo que no esperaba ver a la luz de su respuesta teológica, agarra firmemente eso que ha visto y formula de nuevo la respuesta teológica. Está seguro de que nada de lo que ve puede cambiar la substancia de la respuesta, porque esta substancia es el *logos* del ser manifestado en Jesús como el Cristo. Si no fuera éste su presupuesto, tendría que sacrificar o bien su integridad filosófica o bien su preocupación teológica.

El mensaje cristiano nos proporciona las respuestas a las preguntas que se hallan implícitas en la existencia humana. Tales respuestas están contenidas en los acontecimientos reveladores sobre los que se fundamenta el cristianismo, y la teología sistemática los toma *de* las fuentes, *a través* del elemento mediador y *según* la norma. Su contenido no puede deducirse de las preguntas, es decir, de un análisis de la existencia humana. Las respuestas son "dichas" a la existencia humana desde más allá de ella. De lo contrario, no serían respuestas, ya que la pregunta es la misma existencia humana. Pero la relación es más profunda aún, ya que se trata de una correlación. Existe una mutua dependencia entre pregunta y respuesta. Con relación al contenido, las respuestas cristianas dependen de los acontecimientos reveladores en los que aparecen; con relación a la forma, dependen de la estructura de las preguntas a las que responden. Dios es la respuesta a la pregunta implícita en la finitud humana. Esta respuesta no puede deducirse del análisis de la existencia. Con todo, si la noción de Dios aparece en la teología sistemática en correlación con la amenaza del no ser que va implicada en la existencia, a Dios debemos llamarlo el poder infinito del ser que resiste la amenaza del no ser. En la teología clásica es el ser en sí. Si definimos la congoja como la conciencia del ser finito, a Dios debemos llamarlo el fundamento infinito del coraje. En la teología clásica es la providencia universal. La

noción del reino de Dios aparece en correlación con el enigma de nuestra existencia histórica, debemos llamarlo el sentido, la plenitud y la unidad de la historia. De esta manera, logramos una interpretación de los símbolos tradicionales del cristianismo, que salvaguarda el poder de estos símbolos y los abre a las preguntas elaboradas por nuestro análisis de la existencia humana.

II. Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1980, págs. 31-34.

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como saber racional, sino que las supone y las necesita.

Pero eso no es todo. No se trata, en efecto, de una simple yuxtaposición. El quehacer crítico de la teología lleva necesariamente a una redefinición de estas otras dos tareas. En adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como punto de partida y como contexto, la praxis histórica. Es en obligada referencia a ella que deberá elaborarse un conocimiento de progreso espiritual a partir de la Escritura; y es en ella, también, que la fe recibe las cuestiones que le plantea la razón humana. La relación fe-ciencia se situará en el contexto de la relación fe-sociedad y en el de la consiguiente acción liberadora. En el presente trabajo, dada la índole del tema que nos ocupa, tendremos en cuenta, sobre todo, esta función crítica de la teología con las imbricaciones que acabamos de indicar. Esto nos lleva a estar especialmente atentos a la vida de la iglesia en el mundo, a los compromisos que los cristianos, impulsados por el Espíritu y en comunión con otros hombres, van asumiendo en la historia. Atentos en particular a la participación en el proceso de liberación, hecho mayor de nuestro tiempo, y que toma una coloración muy peculiar en los países llamados del Tercer Mundo.

Este tipo de teología que parte de la atención a una problemática peculiar nos dará, tal vez, por una vía modesta, pero sólida y permanente, la *teología en perspectiva latinoamericana* que se desea y necesita. Y esto último no por un frívolo prurito de originalidad, sino por un elemental sentido de eficacia histórica, y también —¿por qué no decirlo?— por la voluntad de contribuir a la vida y reflexión de la comunidad cristiana universal. Pero para ello, ese anhelo de universalidad —así como el aporte de la comunidad cristiana tomada en su conjunto— debe estar presente desde el inicio. Concretar ese anhelo sería superar una obra particular —provinciana y chauvinista— y hacer algo *singular*, propio y universal al mismo tiempo, y, por tanto, fecundo.

"El único futuro de la teología —ha escrito H. Cox— es convertirse en la teología del futuro" [1]. Pero esta teología del futuro deberá ser

---

[1] *On not leaving it to the Snake*. Londres, 1968, pág. 12.

necesariamente una lectura crítica de la praxis histórica, del quehacer histórico, en el sentido que hemos tratado de esbozar. J. Moltmann dice que los conceptos teológicos "no van a la zaga de la realidad... sino que la iluminan al mostrar anticipadamente su futuro" [2]; pero precisamente, en nuestro enfoque, reflexionar críticamente sobre la praxis liberadora no es ir a "la zaga" de la realidad. El presente de la praxis liberadora está, en lo más hondo de él, preñado de futuro, la esperanza forma parte del compromiso actual en la historia. La teología no pone de inicio ese futuro en el presente, no crea de la nada la actitud vital de la esperanza, su papel es más modesto; los explicita e interpreta como el verdadero sustento de la historia. Reflexionar sobre la acción que se proyecta hacia adelante no es fijarse en el pasado, no es ser el furgón del presente, es desentrañar en las realidades actuales, en el movimiento de la historia, lo que los impulsa hacia el futuro. Reflexionar a partir de la praxis histórica liberadora, es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y espera, es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente. Pero es hacerlo no a partir de un gabinete sino echando raíces. allí donde late, en este momento, el pulso de la historia, e iluminándolo con la Palabra del Señor de la historia que se comprometió irreversiblemente con el hoy de la humanidad, para llevarlo hacia su pleno cumplimiento.

Es por todo esto que la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es, así, una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella —reunida en "ecclesia"— que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el mayor amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna— al don del Reino de Dios.

III. Segundo, Juan Luis, *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975, págs. 12-13.

La diferencia fundamental, por lo tanto, entre un teólogo académico y un teólogo de la liberación, está en que éste último se ve obligado a cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren el pasado y las disciplinas que le explican el presente, y ello en la elaboración de la teología, esto es, en su intento de interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros, hoy y aquí.

---

[2] *Theologie der Hoffnung*. München, 1964 (citaremos según la 7a. edición, München, 1968), pág. 30.

Sin esta conexión no existe, a la larga, teología de la liberación. En otras palabras, podrá existir una teología que *trate* de la liberación, pero su ingenuidad metodológica le será, tarde o temprano, fatal. Su destino será ser reabsorbida por los mecanismos más profundos de la opresión, uno de los cuales es, precisamente, incorporar un lenguaje revolucionario al lenguaje del *statu quo*.

Vamos a tratar de mostrar que este método que pretende relacionar, tratándose de la palabra de Dios, el pasado con el presente, exige una metodología especial que vamos a llamar, con un nombre pretencioso, *círculo hermenéutico*. Una primera definición puede ser ésta: el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente.

La fórmula *círculo hermenéutico* se ha usado en un sentido estricto para designar el método utilizado por Bultmann para la interpretación de la Escritura y, en particular, del Nuevo Testamento. Podría parecer a primera vista que el uso que hacemos aquí de la fórmula es menos estricto. Espero poder probar, y los lectores serán jueces de ello, que nuestro *círculo hermenéutico* merece todavía más que el de Bultmann ser llamado así en el sentido más estricto de la fórmula. Pero ello supone conocer más en detalle a qué nos referimos concretamente.

Pienso que existen dos condiciones necesarias para lograr un círculo hermenéutico en teología. La primera es que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general. Sólo un cambio tal o, por lo menos, la sospecha general acerca de nuestras ideas y juicios de valor sobre las cosas, nos permitirán alcanzar el nivel teológico y obligar a la teología a descender a la realidad y hacerse nuevas y decisivas preguntas.

La segunda condición está íntimamente ligada con la primera. Si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto, termina el círculo hermenéutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los problemas, estos últimos quedarán sin respuesta o, lo que es peor, recibirán respuestas viejas, inservibles y conservadoras.

Es muy importante, por lo tanto, comprender que, sin un círculo hermenéutico, o sea sin aceptar las dos condiciones mencionadas, la teología es siempre una manera conservadora de pensar y actuar. No precisamente por su contenido, sino a causa de que una tal teología carece de criterios *actuales* para juzgar nuestra realidad, y ello se con-

vierte siempre en un pretexto para aprobar lo que ya existe, o aun para desaprobarlo por no corresponder a cánones más viejos todavía.

Pienso que la teología más progresista en América Latina está más interesada en *ser liberadora* que en *hablar de liberación.* En otras palabras, la liberación no pertenece tanto al contenido sino al método utilizado para hacer teología frente a nuestra realidad.

IV. Bonhoeffer, Dietrich, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio.* Barcelona: Ediciones Ariel, 1969, págs. 189-194.

8 de junio de 1944.

> Por lo demás, habrás partido con el corazón más aligerado —en muchos sentidos— de lo que habías supuesto en un principio. Habíamos aplazado nuestro encuentro de Navidad a Pascua y luego a Pentecostés; y estas festividades han ya pasado una tras otra. Pero estoy seguro de que la próxima festividad nos pertenecerá; no lo dudo ni un instante...

Me formulas ahora tantas y tan importantes preguntas con respecto a los pensamientos que me preocupan en estos tiempos, que estaría muy contento de podérmelas contestar yo mismo. En realidad, todo se halla aún en sus inicios y, como casi siempre ocurre, en las cuestiones futuras me guía más el instinto que unas soluciones claramente acotadas. Intentaré precisar mi posición desde un ángulo histórico.

El movimiento que se inició más o menos en el siglo XIII (no voy a perderme ahora en una discusión acerca de su época exacta) y que tendía al logro de la autonomía humana (entendiendo con eso el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo vive y se basta a sí mismo en los dominios de la ciencia, de la vida social y política, del arte, de la ética y de la religión) ha alcanzado en nuestros días una cierta culminación. El hombre ha aprendido a componérselas sólo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a Dios como "hipótesis de trabajo". Eso es ya evidente en las cuestiones científicas, artísticas e incluso éticas, y ya nadie osaría ponerlo en duda; pero de un centenar de años a esta parte, ha ido haciéndose asimismo cada vez más válido en cuestiones religiosas. Hoy día resulta obvio que, sin "Dios", todo marcha ahora tan bien como antes. Al igual que en el campo científico, también en el dominio humano "Dios" va siendo rechazado cada vez más lejos y más fuera de la vida: en ella está perdiendo terreno.

Los historiadores protestantes coinciden en considerar esta evolución como la gran deserción que nos aleja de Dios y de Cristo, pero cuanto más recurren y mayor uso hacen de Dios y de Cristo para oponerse a ella, tanto más anticristiana se declara esta evolución. El mundo, que ha cobrado conciencia de sí mismo y de sus leyes vitales, se siente tan seguro de sí mismo que llega a inquietarnos. Fracasos y catástrofes no

llegan a hacerlo dudar de la ineludibilidad del camino que sigue, de la evolución que lleva a cabo; todo lo soporta con viril serenidad y ni siquiera constituye excepción un acontecimiento como la actual guerra. La apologética cristiana ha adoptado las más variadas formas para oponerse a semejante seguridad. Intenta demostrar al mundo, ya mayor de edad, que no le es posible vivir sin el tutor de "Dios". Aunque se haya capitulado en todas las "cuestiones últimas" —muerte, culpabilidad—, en las que sólo Dios puede darnos una respuesta y debido a las cuales tenemos necesidad de Dios, de la iglesia y del pastor. Hasta cierto punto, pues, nosotros vivimos de estas pretendidas "cuestiones últimas" de los hombres. Pero ¿qué ocurriría si, un día, dejan de existir como tales, es decir, si también estas cuestiones hallan una respuesta "sin Dios"?

Ahora es cuando surgen los esquejes secularizados de la teología cristiana, a saber, la filosofía existencial y la psicoterapia, y se empeñan en demostrar al hombre seguro, contento y feliz que, en realidad, es un infeliz que está desesperado y que en realidad no quiere tener por cierto que se encuentra en un estado de peligro del que él no tiene idea y del cual sólo ellos pueden salvarle. Allí donde hay salud, fuerza, seguridad y sencillez, allí persiste un dulce fruto donde mordisquear o donde colocar sus perniciosos huevos. Ante todo se esfuerzan por empujar al hombre a la desesperación, y entonces ya han ganado la partida. Esto es metodismo secularizado. ¿Y a quién alcanza? A un reducido número de intelectuales, degenerados, de seres que se consideran a sí mismos como los más importantes del mundo y que, por eso, les encanta ocuparse en sí mismos. Pero no alcanza al hombre normal, cuya vida cotidiana transcurre en el trabajo y el hogar, y, ciertamente, en otras escapadas accesorias. Este hombre no tiene tiempo ni ganas de dedicarse a su desesperación existencial, ni de considerar su felicidad, acaso modesta, como "miseria", "inquietud" y "desgracia".

El ataque a que se libra la apologética cristiana contra este mundo que ha llegado a su edad adulta, me parece en primer lugar absurdo, en segundo lugar innoble, y finalmente no cristiano. Absurdo —porque viene a ser como un intento de retrotraer a un hombre adulto al tiempo de su adolescencia, es decir, para hacerle depender de muchas cosas de las que, de hecho, ya se ha independizado, y para enfrentarlo con unos problemas que, de hecho, han dejado de ser problemas para él. Innoble —porque así se intenta sacar provecho de la debilidad de un hombre para una finalidad que le es ajena y que no ha suscrito libremente. No cristiano —porque así se confunde a Cristo con un grado determinado de la religiosidad del hombre, es decir, con una ley humana. Más tarde me extenderé sobre ello.

Pero, antes, una palabras aún acerca de la situación histórica. La cuestión es ésta: Cristo y el mundo mayor de edad. La teología liberal tuvo un punto débil: conceder al mundo el derecho de asignar a Cristo un lugar en el mismo mundo; en la querella entre la iglesia y el mundo,

aceptó la paz, relativamente benigna, impuesta por el mundo. Pero tuvo asimismo la entereza de no intentar remontar el curso de la historia y de admitir realmente la discusión (¡Troeltsch!), aunque también en ésta acabara siendo derrotada.

Tras la derrota de la iglesia vino también su capitulación y, luego, el intento de un recomienzo total, que debía operarse por la reflexión sobre los propios fundamentos: la Biblia y la Reforma. Heim hizo la prueba pietista-metodista de convencer a los hombres uno a uno de que se hallaban ante la alternativa: "desesperación o Jesús", y logró ganar algunos "corazones". Althaus (siguiendo la línea neopositivista con fuerte tendencia confesional) procuró agenciarse un sitio en el mundo para la doctrina (el ministerio) y el culto luteranos, y, en todo lo demás, abandonó el mundo a sí mismo. Tillich trató de interpretar religiosamente la evolución del mundo, en contra de la voluntad de éste, y de darle su propia forma por medio de la religión. Fue una actitud valerosa, pero el mundo lo desarzonó y continuó corriendo solo. También Tillich quiso comprender al mundo mejor de lo que éste se comprende a sí mismo. El mundo se sintió totalmente incomprendido y rechazó semejante pretensión. (Es cierto que el mundo debe ser comprendido mejor de lo que él mismo se comprende; pero en modo alguno de forma "religiosa", como pretendían los socialistas cristianos). Barth fue el primero que denunció el error de estos intentos (todos los cuales, en el fondo, seguían navegando en las aguas de la teología liberal: el objetivo de todos y cada uno de ellos era procurar un lugar a cada uno de ellos para procurar un lugar a la religión, en el mundo o contra el mundo).

Barth enarboló el Dios de Jesucristo contra la religión: *Pneuma* contra *sarx* . Este sigue siendo su mayor mérito (segunda edición de *La epístola a los romanos,* a pesar de todos sus resabios neokantinianos). Más tarde, con su *Dogmática,* ha puesto a la iglesia en condiciones de sostener fundamentalmente esta distinción en toda línea. Y no fracasó luego de la *Etica,* como suele afirmarse —sus argumentaciones éticas, por el solo hecho de existir, son tan importantes como las dogmáticas—; pero ni en la *Dogmática* ni en la *Etica* existe ninguna indicación concreta para la interpretación no religiosa de los conceptos teológicos. Estos son sus límites, y por ello su teología de la revelación pasa a ser "positivista"; "positivismo de la revelación", como yo la llamo.

En cuanto a la iglesia confesora, hasta tal punto ha olvidado el planteamiento de Barth, que ha pasado del positivismo a la restauración conservadora. Su mérito estriba en que sigue manteniendo los grandes conceptos de la teología cristiana, pero parece que poco a poco va agotando en ellos sus fuerzas. Cierto es que tales conceptos contienen los elementos de la profecía y del culto auténticos y, entre ellos, la pretensión a la verdad y a la misericordia de que tú hablas; por eso, la palabra de la iglesia confesora sólo merece atención, audiencia y, finalmente, recusación. Pero profecía y culto quedan en ella embrionarios y lejanos, por faltarles la debida interpretación.

Aquellos que aquí echan de menos el "movimiento" y la "vida" —como por ejemplo el Padre Schütz, los grupos de Oxford o los de Berneuchen— son peligrosos reaccionarios y retrógrados, porque vuelven más atrás del punto de partida de la teología de la revelación, para buscar allí una renovación "religiosa". Aún no han llegado a comprender el verdadero problema y lo que dicen no viene al cuento. No tienen ninguna posibilidad de futuro (con la sola excepción probablemente, de los de Oxford, si bíblicamente no fueran tan insubstanciales).

Parece que Bultmann, en cierto modo, ha rastreado los límites de Barth, pero los interpreta erróneamente, en el sentido de la teología liberal, y por eso reincide en el típico procedimiento liberal de la reducción (en que el cristianismo es desprovisto de sus elementos "mitológicos", quedando así reducidos a su "esencia"). Soy del parecer que ha de quedar subsistente el contenido entero, incluso con sus conceptos "mitológicos". (El Nuevo Testamento no es un caparazón mitológico de una verdad general, sino que esta mitología —resurrección, etc.— es la verdad misma). Pero igualmente opino que tales conceptos deben ser reinterpretados ahora de tal modo que no presupongan la religión como condición de la fe (cf. la "peritomé" en san Pablo). Sólo así queda superada en mi opinión la teología liberal (que aún determina a Barth, aunque sea de forma negativa), pero al mismo tiempo queda planteada y contestada realmente su pregunta (¡lo que *no* ocurre en el "positivismo" de la revelación de la iglesia confesora!).

La mayoría de edad del mundo ya no es motivo de polémica y apologética, sino que ahora va a ser entendida realmente mejor de lo que ella se entiende a sí misma, es decir, a partir del evangelio y de Cristo.

Queda aún la pregunta: ¿Cuál es el "lugar" de la iglesia, en el supuesto de que este lugar no haya desaparecido ya por completo? Y la otra cuestión: ¿No partió el mismo Jesús de la "miseria" de los hombres? Por consiguiente, ¿no tendrá razón el "metodismo" que antes he criticado? 9 de junio. Interrumpo aquí la carta y mañana continuaré...

V. Míguez Bonino, José, "Praxis histórica e identidad cristiana", en: Gibellini, R., *La nueva frontera de la teología en América Latina.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, págs. 243-245.

El problema central que se plantea tiene que ver con el radical "monismo" de la articulación teológica de la teología de la liberación. Las clásicas fórmulas protestantes: *sola fides-sola gratia, sola Scriptura, solus Christus,* confrontan aquí un radical desafío. ¿Tienen algún sentido tales afirmaciones en una teología que parte de la integración del mensaje cristiano en la lucha por la liberación, de la praxis histórica de la fe, del análisis socio-político de la reflexión teológica? ¿O constituyen solamente una expresión teológica de la "distinción de los planos" que justifica

ideológicamente la emancipación del proyecto liberal-burgués-capitalista de toda crítica profética? ¿Son tales "lemas de combate" de la reforma algo más que una manifestación del extrinsecismo mediante el cual la religión del mundo burgués (el protestantismo) deja librado el "reino del mundo" a la dominación del lucro capitalista (y su protección por el estado burgués, que desemboca finalmente en el estado represivo fascista que experimentamos hoy en América Latina)?

Los colegas latinoamericanos que han comenzado a hacer camino en esta nueva reflexión han documentado fehacientemente la justificación de la sospecha que expresamos en las preguntas formuladas en el párrafo anterior, no tanto en polémica con el protestantismo cuanto en la polémica con tendencias teológicas católicas contemporáneas, particularmente europeas, y con algunas formulaciones del propio Vaticano II. Pero no hay duda que estas tendencias y formulaciones están estrechamente emparentadas con la recuperación católica en Europa de tesis de la reforma (por ejemplo, recientes reinterpretaciones de las definiciones tridentinas sobre Escritura/tradición, fe/obras, justificación). El hecho que las críticas de la teología europea a la teología de la liberación se apoyen frecuentemente en estos planteamientos fortalece nuestras sospechas. La teología de la liberación es, en este sentido, una crítica radical y justificada a la tradición protestante clásica y como tal debe ser recibida.

Procuramos aclarar esta observación con un ejemplo que nos introducirá al tema que queremos tratar con más amplitud en la segunda parte de este ensayo. Se trata de la forma en que se hace operar la "reserva escatológica" en relación con la lucha por la liberación. Como Juan Luis Segundo lo ha señalado agudamente [1], los teólogos europeos escogen para describir la relación entre transformación escatológica y acción histórica una serie de términos y analogías que descartan toda relación causal: todo lo que se encuentra en la acción y logros históricos son "semejanzas", "parábolas", "anticipaciones" del reino venidero. En ningún caso es posible afirmar una línea directa entre ambas cosas, toda línea queda quebrada por el carácter "totalmente otro" del reino. La relevancia del logro histórico es indirecta, se ubica en otro plano. Por consiguiente, la lucha histórica es relativizada; la escatología es un *caveat* antepuesto a todo compromiso político. La consecuencia parece ser la delimitación de un ámbito "religioso" o al menos "suprahistórico" que adquiriría una primacía: el *verdadero* reino de la palabra, por sobre el otro, el parcialmente inauténtico, o al menos contingente y secundario, de la liberación histórica. Si todavía se puede utilizar el concepto de "salvación" o "liberación" para ambos, es sólo en sentido analógico, cuando no equívoco: habría una salvación en sentido propio, referida al reino espiritual y eterno y otra, en sentido traslaticio —una especie de

---

[1] J. L. Segundo, *Masas y minorías*. Buenos Aires, 1973, 66ss.

salvación "despotenciada"— en el ámbito temporal e histórico. La funcionalidad ideológica de este esquema se echa de ver inmediatamente.

Me parece que lo dicho basta para mostrar la seriedad del cuestionamiento que el teólogo protestante debe afrontar. No se trata simplemente de reformular o de adaptar, sino de replantearse radicalmente la perspectiva teológica en que ha sido educado. La urgencia de esta tarea no es meramente académica. Las comunidades protestantes han sido nutridas en esta tradición (mayormente en formulaciones pietistas) y ella constituye uno de los mayores bloqueos para una participación activa y comprometida en la lucha por la liberación. Desenmascarar la función ideológica y hacer explotar las tergiversaciones bíblicas de este "teologúmeno" es una responsabilidad inmediata para el teólogo protestante latinoamericano que ha accedido a la nueva perspectiva en la que nos ubicamos en este trabajo. Pero no me parece válido ni fecundo limitarnos a botar por la borda como bagaje inútil las preguntas y preocupaciones que la teología protestante intentó articular. Porque, en y con un marco ideológico que no es saludable desconocer o escamotear, me parece que afloró en la reforma del siglo XVI —particularmente en sus formulaciones iniciales— un tema central a la fe cristiana: la prioridad de la gracia. O, puesto más simplemente, la calidad de "buena nueva" del mensaje de Cristo. Y esto me parece crucial para nuestra tarea teológica y, más importante, para una presencia cristiana auténtica en la lucha por la liberación. "presencia", digo, y no "contribución", porque no se trata de determinar de antemano cuál será el significado de esa presencia, sino de pensar las condiciones de autenticidad. Este es, creo, un tema legítimo, planteado por la propia praxis de los cristianos envueltos en la lucha y que no pueden menos que tomar muy a pecho la plena expresión de su horizonte de fe en la misma: "Si la sal perdiere su sabor, no sirve más para nada...". El testimonio de la gratuidad del evangelio me parece ser central a esta cuestión. Y esa gratuidad brota de una "exterioridad" —para usar un término caro a Dussel— que no es posible englobar en una ideología, un análisis o una praxis humana, aunque tampoco sea posible contraponerla como un nuevo elemento manejable ideológica, analítica o políticamente (lo que sería otra forma de globalización). En otros términos, creo que es necesario dialectizar más radicalmente aún la reflexión teológica en la lucha, y que tal cosa reclama tomar con total intransigencia la realidad de un Dios que sigue siendo gratuitamente "él mismo" precisamente allí donde es totalmente "por nosotros" y "en nosotros".

VI. Silva Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Cordillera/Ediciones Sígueme, 1983, págs. 137-139.

Para los cristianos, es la biblia quien tiene la última palabra sobre el significado de la fe cristiana.

Desde luego, la biblia es inevitablemente, interpretada por las autoridades y maestros de las iglesias, e interpretada desde el marco histórico —socioeconómico y cultural— del que lee la biblia. La historia de la iglesia confirma esto universalmente. De aquí que sea posible hacer no sólo una historia de la teoría de la interpretación bíblica, sino también una sociología de la interpretación de ella. En nuestro caso es necesario hacerla para demostrar cómo la cultura intelectual, o ideología de los diversos modos de producción, han ajustado la interpretación bíblica al orden social existente y a su correspondiente visión del mundo, a la vez para demostrar cómo la teología de la liberación lleva a sus últimas consecuencias el proceso de redescubrimiento de la intención histórica, sociopolítica y liberadora con que fueron redactados estos textos en los medios de la tradición judía y en la tradición cristiana.

La hermenéutica tradicional, como teoría de interpretación bíblica, ha fomentado un punto de vista "espiritualista" que refiere el significado de los acontecimientos históricos y la salvación del hombre a una región "espiritual", entendida desde el punto de vista de la existencia del "otro mundo" de la cosmovisión dualista de los griegos, y re-elaborada por el idealismo moderno. La justicia, el pan, la vista a los ciegos, la libertad a los oprimidos, la paz y las promesas del reino de Dios, han sido espiritualizados, a tal punto, que dan la impresión que la biblia no habla sobre "este mundo" sino "el otro". El pan, la justicia, y la liberación han perdido su materialidad y su realidad, a tal punto que la prédica sobre su promesa sólo sirve para domesticar a las masas y resignarlas a la espera de estas promesas en "otro mundo", después de la muerte, para que soporten y mantengan las condiciones existentes en la tierra tal y como están.

En consecuencia, se deshistoriza la historia real registrada en la biblia y se desvincula la misma de la historia real del creyente contemporáneo. La historia bíblica, se dice, pertenece a la región de lo "espiritual". La historia contemporánea pertenece a lo "corruptible", de lo cual hay que sacar el "alma" del hombre. La única relación que ésta falsa distinción puede tolerar entre las dos historias es una de "aplicación" impositiva a esta historia de lo que se dice en la biblia sobre estos momentos históricos, pero, generalmente, al nivel de la "interioridad espiritual".

De esta manera, se ha caído en la interpretación cíclica del tiempo sostenida por los griegos donde todo está sujeto a retornar a su lugar de origen en una creación ya terminada, inmutable y sin futuro. Los términos bíblicos se interpretan como apuntando a un "regreso", de los dañado por el pecado, a su estado previo de perfección. Esta teoría esencialista de interpretación bíblica, elimina la historia, el futuro y la libertad del hombre para crear su mundo. Asimismo, le resta valor e importancia al presente en el proceso de formación de la historia real ya que lo real es siempre lo que pasó en el *origen* de las cosas.

Otra consecuencia de esa espiritualización pagana de la interpretación bíblica ha sido la *interiorización* y *privatización* del significado de los términos bíblicos. La paz ha dejado de tener el significado político que tenía para los hebreos y se ha constituido en una "paz interior": la justicia ha venido a ser un asunto personal de la relación con Dios; la redención o liberación ha venido a convertirse en una salvación de pecados personales, y la "nueva criatura" ha sido interpretada en términos individualistas, de tal manera que las escrituras ya no tienen relación con una cosa tan pública y social como es el sistema socioeconómico y político en que se da la vida. Se puede participar entonces de un sistema socioeconómico injusto y ser religioso "interiormente" o "espiritualmente", y se pueden dar los términos bíblicos para hablar del "crecimiento espiritual" sin cargo de conciencia alguno. Y, precisamente por el reclamo "político" de lo "espiritual", se puede alegar que esa hermenéutica está libre de toda ideología.

Sin embargo, no puede estar más claro que esa teoría de interpretación bíblica corresponde a la cosmovisión idealista grecorromana, estimulada hoy por el liberalismo burgués. Esta sirve a los intereses de la clase dominante para aislar los reclamos bíblicos de liberación, justicia, pan y paz de la situación humana concreta de explotación, despojo, injusticia y opresión. Igualmente se hace con la escatología bíblica: se considera la promesa del advenimiento del reino de Dios como un reino de ultratumba, un regreso al paraíso fuera de la historia o una elevación al cielo y descontinuación de la historia real. Con ello se consuela a los pobres y explotados, se adormece su ánimo para combatir el mundo y se les inutiliza como fuerza política generadora de justicia.

Pero el descubrimiento de la concepción historizada del pensamiento bíblico ha llevado a los exégetas a rechazar los platónicos presupuestos "espiritualistas", "individualistas" y "capitalistas" de interpretación bíblica y por lo tanto, a una relectura de la biblia a la luz de la visión hebrea del mundo. Los exégetas modernos europeos han ido aplicando la concepción hebrea del mundo para una nueva interpretación bíblica desde el siglo XIX. Pero todavía, su aplicación a la vida contemporánea, es una que viene contaminada con la perspectiva liberal de la sociedad capitalista europea y últimamente norteamericana. Se desmistifica la biblia desde hace unos años pero sin llevar sus implicaciones políticas hasta las últimas consecuencias. Se detiene el proceso en la interpretación subjetiva de la teología existencialista, no se hace una hermenéutica política.

Es la teología de la liberación la que descubre en su radicalidad toda su implicación socio-política de los textos bíblicos. Esta nueva hermenéutica respeta los términos históricos de los acontecimientos. En ella el nuevo entendimiento científico del hombre como hombre social permite la recuperación del significado hebreo-cristiano originario de los textos. La historia bíblica demuestra en esa relectura que los actos que el pueblo hebreo-cristiano celebra son actos de liberación histórica;

y como tales, son actos socio-políticos. Demuestra también que la salvación "personal" está en función de la "nueva creación": el reino de Dios es un acontecimiento histórico y colectivo. Esto niega las interpretaciones espiritualizadas que deshistorizan la realidad bíblica y que reducen la fe cristiana a una religión interior para la vida privada o que inhiben la participación del cristiano en el proceso de cambio social.

En América Latina, las nuevas ciencias sociales estimulan ese descubrimiento. Estas señalan que el proceso de liberación, es necesario para alcanzar una vida más humana, que este proceso agudiza el conflicto de intereses existente entre opresores y oprimidos, y que sin una "nueva sociedad" no habrá un "nuevo hombre". La realidad histórica de América Latina ha estimulado a estos cristianos a redescubrir esa naturaleza conflictiva y dialéctica del proceso de la liberación humana en la Biblia misma. Lo redescubren en el acontecimiento determinante de la fe de Israel y de la iglesia: la liberación de la esclavitud en Egipto y la resignificación de este acontecimiento en la religión profética y en Jesús.



Bibliografía

Anselmo, *Proslogion*. Buenos Aires: Aguilar, 1953.

Aquino, María del Pilar (editora), *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Editorial Biblia y Fe, 1988.

Bloch, Ernst, *Tomás Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Ediciones Paulinas (Colección Cristianismo y Sociedad, 1986.

Boff, Leonardo, *Eclesiogénesis*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1980.

Bonhoeffer, Dietrich, *Sociología de la Iglesia, Sanctorum Communio*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.

——*Vida en comunidad*. Buenos Aires: La Aurora, 1966.

Centro de Estudios "Cristianismo y Justicia", *Grandes injusticias de hoy*. Madrid: Narcea S.A. de Ediciones, 1987.

Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: BAC, 1968.

(Segunda) Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1968.

(Tercera) Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Venezuela: Ediciones Trípode, 1979.

Croatto, José Severino, *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.

Freire, Paulo, *Concientización, teoría y práctica de la liberación*. Bogotá: Asociación de Publicaciones Educativas, 1973.

Gibellini, Rosino (editor), *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.

——*La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1980.

——*Beber de su propio pozo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

——*La verdad os hará libres. Confrontaciones*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas- Rimac y CEP, 1986.

—— *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.

Hinkelammert, Franz J. et al., *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. San José: DEI, 1990.

Lahmann, Paul, *La ética en el contexto cristiano*. Montevideo: Editorial Alfa, 1977.

Míguez Bonino, José, *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: La Aurora, 1975.
Ruiz, Jerjes, *Una teología bíblica latinoamericana: Pautas hermenéuticas*. Tesis Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1977.
Segundo, Juan Luis, *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Cuadernos Latinoamericanos, Ediciones Carlos Lohlé, 1970.
—— *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Cuadernos Latinoamericanos, Ediciones Carlos Lohlé, 1974.
Silva Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Río Piedras-Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
Sobrino, Jon, *La resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1981.
—— *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1989.
Sobrino, Jon et. al., *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1980.
Tamez, Elsa et. al., *El rostro femenino de la teología*. San José: DEI, 1986.
Tillich, Paul, *Teología sistemática I. La razón y la revelación, el ser y Dios*. Barcelona: Libros del Nopal, Ediciones Ariel, S.A., 1972.

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de febrero de 1993
su edición consta de 1000 ejemplares

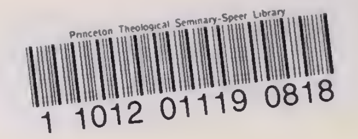


Aunque el objetivo inmediato de este libro —según lo expresa su propio autor— sea el facilitar algunos elementos metodológicos, herramientas y claves primordiales, especialmente para interesados en iniciarse en la disciplina de teología, este documento trasciende en obra de gran contenido integral, por lo social, por lo histórico y lo cultural que nos da a conocer.

A todo el mundo pro-humano, a todo el pueblo que es sujeto de la historia, a todas las comunidades identificadas con este mensaje; a todos los conscientes y comprometidos con los proyectos de paz y liberación, a todos llegará y en todos tocará y fecundará esta voz del pastor, del teólogo José David Rodríguez.

Obispo Medardo E. Gómez
Iglesia Luterana Salvadoreña

ISBN 9977-83-064-9



DATE DUE

NOV 2 0 1996			


INFORMATION
ICI
2
CONSERVATION, INC